Theologisch Tijdschrift

ONDER REDACTIE VAN

F. W. B. VAN BELL, S. HOEKSTRA BZ., A. KUENEN, A. D. LOMAN,
L. W. E. RAUWENHOFF EN C. P. TIELE.

8e Jaargang. — 3e Stuk.

1°. M E I.

Leiden,
S. C. VAN DOESBURGH.
1874.

OVER DE WETTEN DER ONTWIKKELING VAN DEN GODSDIENST.

De ontwikkelings-geschiedenis van den godsdienst beslaat in de godsdienstwetenschap een voorname plaats. De beschrijving der verschillende godsdiensten, hun onderlinge vergelijking, karakterizeering en rangschikking moet voorafgaan. Zonder haar slechts wilde en bodemlooze bespiegeling, geen grond waarop men voortbouwt. Dit is het eerste en voorshands noodwendigste deel onzer taak. Er is hier nog zooveel te doen, dit veld van onderzoek is zoo wijd, de bronnen die hier geraadpleegd moeten worden zijn zoo rijk en veelsoortig, dat men nog nauwlijks tijd heeft zich met iets anders bezig te houden en den kring zijner onderzoekingen verder uit te breiden. Met andere woorden, dit deel onzer wetenschap, dat ik de godsdienstkunde of HIEROGRAPHIE zou wenschen te noemen, vordert de inspanning onzer spaarzame werkkrachten nog bijna geheel.

Maar het is ons niettemin nu reeds vergund, den blik verder te richten. Bij de vergelijkende, karakterizeerende en classificeerende beschrijving der godsdiensten behoeven wij niet steeds te blijven stilstaan. De Hierographie baant den weg tot de HIEROLOGIE, de godsdienstleer, niet in den ouden zin dien men gewoon is aan dat woord te hechten, maar in de ruimere beteekenis van een wijsgeerige beschouwing van den godsdienst. En het eerste deel der Hierologie is weder de leer der ontwikkeling van den godsdienst en het opsporen der wetten waaraan zij gehoorzaamt.

Reeds de bijzondere studie der historische godsdiensten, zoowel van de oudheid als van den nieuweren tijd, doet ons in dien engeren kring een zekere ontwikkeling waarnemen, wier aanvang ons dikwijls ontsnapt, omdat hij in een vóór-historischen

tijd valt, doch wier opeenvolgende perioden niet te miskennen zijn, en die eerst ophoudt waar een bepaalde godsdienstvorm den vollen wasdom waartoe hij in staat was bereikt heeft, of waar hij door een hoogeren wordt vervangen. Vergelijkt men deze verschillende godsdiensten met elkander, dan blijkt het dat hetzelfde verschijnsel zich ook op ruimer gebied, in de godsdienst-familiën, ja op het groot tooneel der gansche godsdienst-geschiedenis vertoont; dat in den regel de jongere godsdiensten eener groep, de later ontwikkelde, de hoogst ontwikkelde zijn. Men heeft dit, zeer oneigenlijk, de wet der ontwikkeling genoemd. Het is inderdaad niet meer nog dan een verschijnsel, hoogst merkwaardig en zeer algemeen, doch waarvan de wetten nog opgespoord moeten worden. Daartoe wil ik in dit opstel een poging aanwenden. Het is een poging, niets meer; een eerste poging, en daarom een zeer onvolledige. Ik stel mij niet voor, dat ik àl de wetten der godsdienstige ontwikkeling heb opgespoord. Slechts wil ik trachten eenige, waarschijnlijk de voornaamste, uiteen te zetten en toe te lichten. Aan ophelderende voorbeelden zal ik het daarbij niet laten ontbreken, maar allen geleerden omhaal zal ik zorgvuldig vermijden. Op de praktische gevolgtrekkingen, die uit de door ons opgemerkte wetten voortvloeien, zal ik niet verzuimen telkens te wijzen.

I.

GANG DER ONTWIKKELING.

Het bewijs, dat de godsdienst zich gelijk al het menschelijke ontwikkelt, kan hier thans niet worden geleverd. Wij zouden daardoor te ver worden afgeleid van het doel dat wij ons nu voorstellen. Maar middellijk wordt het reeds geleverd door de beschrijving der godsdienstige ontwikkeling, die aan het onderzoek harer wetten moet voorafgaan, al kan die beschrijving hier ook niet meer dan een zeer vluchtige schets zijn. Wat ik bedoel is niet een beknopt overzicht der ontwikkelings-geschiedenis van den godsdienst, maar een proeve van beantwoording der vraag: Waarin bestaat die ontwikkeling? Welken gang neemt zij gewoonlijk? Op welke wijze ontwikkelt zich de godsdienst, zoowel bij de bijzondere volken en volken-familiën als in de gansche geschiedenis der menschheid?

De ontwikkeling van den godsdienst bestaat allereerst in *uitbreiding*, verruiming van den kring, assimilatie en samensmelting. Gelijk de godsdienst van een religieus persoon, op hooger standpunt, door zijn onderwijs en den invloed van zijn karakter het eigendom wordt eener godsdienstige gemeenschap, zoo wordt ook, op den laagsten trap, de godsdienst van den huisvader die van zijn gezin. De overlevering, die den *patriarchalen* godsdienst als de kiem van de stam- en volksgodsdiensten voorstelt, is in den grond volkomen juist. Wel zouden wij nu nergens een geheel zuiver voorbeeld van zulk een familiegodsdienst meer kunnen aanwijzen, maar de sporen daarvan, in de hooger ontwikkelde religiën achtergebleven, zijn duidelijk. De vedische godsdienst is onmiskenbaar samengesteld uit een aantal van die patriarchale godsvereeringen, die door bijzondere oorzaken de andere verdrongen. Persoonlijke beschermgeesten en huisgoden zijn de oorspronkelijkste, de primitiefste godheden, en nog lang nadat de patriarchale godsdienst reeds door een hoogeren is vervangen, blijven zij het voorwerp der vurigste vereering, in rang lager dan de goden van 't volk of den god der kerkelijke gemeenschap, maar voor den bijzonderen vrome, al durft hij 't niet openlijk erkennen, metterdaad van grooter gewicht. Zelfs de Roomsch-katholieke en Grieksch-orthodoxe kerken leveren daarvoor nog treffende bewijzen.

Maar de familiegodsdienst wordt *stamgodsdienst*. Niet dat elke familiegodsdienst zich tot dien van een stam ontwikkelt, maar, wanneer grooter maatschappelijke vereenigingen dan geslachten zich vormen, ontstaat uit de samensmelting van de voornaamste godsvereeringen der verschillende familiën een godsdienst die aan de gemeenschappelijke behoeften van den geheelen stam beantwoordt. In den regel zal het wel het stamhoofd zijn dat zijn huisgod, zijn fetis, aan zijn onderdanen oplegt, of er zal een compromis tusschen de verschillende invloedrijkste familiën plaats hebben; maar zelfs daar zal men de *vox populi* moeten hooren, zelfs daar zal de menigte des volks den godsdienst van den eenen of van de weinigen, die haar wordt opgedrongen, ongemerkt, onbewust tevens, wijzigen en vervormen naar de onder haar heerschende denkbeelden. Ook moet men zich de wording van dezen hoogeren godsdienstvorm uit den laagsten niet te werktuiglijk voorstellen. Dezelfde oorzaken waardoor de stam werd gevormd, hetzelfde half-bewuste gevoel van verwantschap

waardoor een ruimer sociale kring werd gevormd, zijn ook de oorzaken waardoor de godsdienstige aansluiting wordt bepaald. Het gelijke in datgene wat tot nog toe met verschillende namen genoemd wordt, wordt opgemerkt, erkend en tot het gemeenschappelijke verheven. Op welke wijze, krachtens welke hoofdwet der ontwikkeling, dit geschiedt zal ons later blijken. Thans zij het genoeg op te merken, dat de meeste zoogenaamde natuurgodsdiensten die wij kennen op dit standpunt van ontwikkeling zijn gebleven. Zij staan als stam-godsdiensten naast elkander, ook daar, waar ze weinig verschillen in aard en vorm. De verwantschap tusschen de godsvereeringen der stammen, waarin een volk of volken-familie gesplitst is, bestaat en wij kunnen haar aanwijzen, maar zij-zelven bespeuren er nog niets van. Eene voorwaarde tot samensmelting in een grooter gemeenschap is dus aanwezig, maar de gebrekkige algemeene ontwikkeling der natuurvolken, een gevolg weder van hun achterlijke maatschappelijke toestanden en van hun izolement, belet hen de bestaande verwantschap op te merken en in hun naaste maagschap iets anders dan vijanden, in de goden hunner naburen, die werkelijk slechts een vertaling van de hunne zijn, iets anders dan vijandige geesten te zien.

Uit de stamgodsdiensten ontwikkelen zich de *volksgodsdiensten*. Dat bewijzen de sporen van de eerste, die nog duidelijk zichtbaar zijn in de laatste. Dat blijkt bijvoorbeeld uit formulen zooals het *Dii majorum et minorum gentium* der Romeinen of het *hadâ vithibis bagaibis* (met de stamgoden), in de perzische spijkeropschriften meermalen achter den naam van den grooten volksgod Auramazda gevoegd. Bij de oudste volksgodsdiensten, zooals de egyptische, kunnen wij de provinciale of lokale godsvereeringen, wat men bezonken of gezeten stamgodsdiensten zou kunnen noemen, en waaruit de godsdienst van 't geheele volk is samengesteld, nog zeer gemakkelijk onderscheiden, en de voegen van 't samenstel zonder veel moeite aanwijzen. Hetzelfde geldt van nog hooger staande volksgodsdiensten, de grieksche en de romeinsche bijvoorbeeld. De oude, huiselijke en plaatselijke goden blijven, elk in hun eigen kring, maar de gemeenschappelijke worden boven hen gesteld en zijn uitsluitend de voorwerpen der openbare vereering. Op dit standpunt van ontwikkeling geldt het bekende woord van Ruth: „Uw volk is mijn volk, uw god is mijn god," waarvan de twee leden als geheel synoniem en

parallel beschouwd werden. Een volk heeft dan als volk zijn eigen goden, geen andere. Die tot zulk een natie behoort aanbidt van-zelf, zonder voorafgaand onderzoek of nadenken, de goden van zijn volk en land. Hij zou er niet aan denken anders te doen. Vreemde goden worden opgenomen in het eigen pantheon, en dit is reeds een teeken van vooruitgang, ofschoon het door de nationalen en rechtzinnigen als een achteruitgang, een verbastering wordt beschouwd, maar zij worden eerst genaturalizeerd, en wanneer vreemde veroveraars hun godsdienst aan de overwonnelingen opleggen als het toppunt van vernedering, gelukt dit slechts zoolang als zij machtig genoeg zijn om dien met geweld te handhaven.

De meeste beschaafde godsdiensten der oudheid behooren tot deze soort: de oud-chinesche en oud-japansche, de zoogenaamde akkadische (d. i. de waarschijnlijk turanische godsdienst die, vóor de nederzetting der Semieten in Mesopotamië, aldaar en ook verder in West-Azië heerschte, de egyptische, de babylonisch-assyrische, de sabesche van Yemen, de syrische of aramesche, de fenicisch-karthaagsche, de mozaïsche vóor de ballingschap, zelfs — want ook deze zijn geen gewone stamgodsdiensten meer — die van Moab, Ammon, Edom en van de vóor-islamitische Arabieren, misschien reeds de oud-arische die Perzen en Hindus oudtijds gemeen hadden, doch zeker de vedische, de helleensche, de romeinsche, de germaansch-skandinavische en waarschijnlijk de keltische. Zij onderscheiden zich daardoor, dat aan 't hoofd van het min of meer gerangschikte pantheon éen voornaamste god of een groep, een twee- of drietal voorname goden staat, en dat zij éen, of bij groote verstrooiing van de verschillende deelen des volks meer dan éen, centraal-heiligdom bezitten. Het spreekt van-zelf, dat ook in de godsdiensten, als volksreligiën in deze kategorie bij elkander geplaatst, nog allerlei schakeeringen zijn op te merken, dat de een nader bij het verlaten standpunt, de ander nader bij een hooger staat. Doch voor ons doel is het genoeg de soort te hebben bepaald; in de bijzonderheden kunnen wij ons thans niet verdiepen.

Uit de volksgodsdiensten ontstaan grootere *godsdienstige gemeenschappen*, of wil men: secten, die, schoon nog niet geheel van de nationaliteit losgemaakt, daarvan eenigszins onafhankelijker zijn geworden. Zij vormen den overgang tusschen de nationale en de zoogenaamde wereldgodsdiensten. Van de eerste onderscheiden zij

zich daardoor, dat zij anderen dan volksgenooten, althans als proselyten, in zich opnemen, en van den anderen kant niet het geheele volk omvatten, maar degenen die zich niet aan den ritus en den geloofsregel door hun priesters vastgesteld onderwerpen, zelfs al behooren zij tot het eigen volk, uitsluiten. Van de laatste verschillen zij daarin, dat zij het denkbeeld van nationaliteit nog niet geheel hebben opgegeven. Door een proselyt te worden sluit men zich, althans eenigermate, ook bij het volk aan, waarvan de godsdienst uitgaat. Maar wat deze godsdiensten vooral kenmerkt is het uitgewerkt en dogmatisch vastgestelde denkbeeld van openbaring, een denkbeeld reeds op het vorige standpunt niet vreemd, doch hier de grondslag van den geheelen godsdienst geworden, en zich uitend in een heilig orgaan, een welgesloten schriftgeleerden- en priesterstand, bewaarder en tolk van een heilig boek. Al deze godsdiensten zijn in het bezit van kanonieke geschriften in een of meer bundels vereenigd, en waaruit men den goddelijken wil kan leeren kennen; iets wat men op een vorig standpunt niet aantreft. Zelfs de hoogontwikkelde Grieken en Romeinen hadden geen heilige schrift, hoewel de eersten sommige hunner oude dichters ook uit godsdienstig oogpunt hoog vereerden. De zangen van den Veda zijn wel reeds in den vedischen tijd ontstaan, maar de Veda als openbaringsboek behoort daartoe nog niet; dat werd hij eerst in de brâhmaansche periode. Een goed deel van de boeken des Ouden Testaments dagteekent wel van vóór of uit de ballingschap, maar de Heilige Schrift begint eerst met Ezra. Zelfs het Doodenboek of „Boek van het in- en uitgaan in het licht" der oude Egyptenaars is nog geen heilige Schrift, in den zin, dien wij hechten aan dat woord, t. w. openbaringsboek. Het is de verzameling der tooverteksten die op het leven na den dood betrekking hadden, en verschilde slechts in rang en doel, niet in aard van de andere magische papyri die de vromen gebruikten. Dat de Edda en het zoogenaamde Boek der Wilden, als later bijeengebrachte verzamelingen, hier geheel niet in aanmerking kunnen komen, spreekt van-zelf en behoeft geen betoog.

Tot deze soort van godsdiensten, die de grenzen van het nationale eenigszins overschreden hebben, behooren het Brâhmanisme met zijn Veda, dat de dekhanische volken en de volken van den Archipel in de gemeenschap opnam, en wederkeerig niet slechts inlanders van een geheel ander ras, maar ook zuivere Aryers, vooral in 't Westen van Indië uitsloot, als zij den brâhmaanschen

ritus niet geheel volgden; het Mazdeïsme met zijn Zendavesta, dat niet alle verwante Erâniërs omvatte en al vroeg Turaniërs (de oude overlevering spreekt reeds van den Turaniër Afrasiab die zich bekeerde) toeliet; het Confucianisme en het Taoïsme met hun verschillende Kings, waartoe niet alle Chinezen als zoodanig behooren en waarvan het eerste althans zich tot de Japannezen, het laatste naar 't schijnt meê tot de Tubetanen uitstrekte; eindelijk het Jodendom met het Oude Testament, het Jodendom, dat geen eigenlijke volksgodsdienst meer was, maar een secte was geworden, die geboren Israëlieten uitsloot als zij een anderen godsdienst aankleefden, doch uit de heidenwereld proselyten der poort en der gerechtigheid wierf. De edele godsdienst der Hellenen heeft dit standpunt van ontwikkeling niet kunnen bereiken. Hij stond op het punt om de grens te overschrijden. Dat bewijst, niet zoozeer nog de poging van Antiochos Epiphanes om de Syriërs en Joden te vergriekschen, want wellicht hebben wij deze dweperij aan den invloed van semietische voorbeelden toe te schrijven, als wel de gewoonte der Grieken om aan vreemde goden de namen der hunne te geven, waaruit blijkt dat zij een oog hadden voor de verwantschap der natuurgoden bij verschillende volken, en vooral verschijnselen als het Pythagorisme en Nieuw-platonisme, waaruit godsdienstige gemeenschappen in den griekschen geest hadden kunnen voortkomen, doch die door tegenwerkende oorzaken onvoldragen vruchten bleven. Eer het zoover kwam, werd het Hellenisme door het Christendom verrast.

En hier staan wij met onze theorie op volkomen vasten bodem. Wat bij de voorafgaande fazen van ontwikkeling met steeds grooter waarschijnlijkheid kan worden aangetoond, namelijk dat de hoogere godsdienstvorm, de minder bekrompene, minder beperkte, zich uit den lageren, in enger kring zich bewegenden, heeft ontwikkeld, en dat niet omgekeerd de laatste uit den eersten is verbasterd, dat weten wij hier met volkomen zekerheid. Al deze godsdienstige gemeenschappen zijn eerst volksgodsdiensten geweest; van alle kennen wij den ouderen, nationalen vorm uit zekere oorkonden; en wederkeerig, de hooger ontwikkelde volksgodsdiensten, ofschoon zij door bijzondere oorzaken geen vrijere godsdienstige gemeenschappen worden, zien wij er naar streven. Dezelfde opmerking geldt voor de volgende faze van ontwikkeling, voor de wereldgodsdiensten in verband met de godsdienstige gemeenschappen.

Want uit deze laatste komen de zoogenaamde *wereldgodsdiensten* of univerzalistische godsdienstige gemeenschappen voort: het Buddhisme uit het Brâhmanisme, het Christendom uit het Jodendom. Meent men, dat het Mohammedanisme hier een uitzondering maakt, dan laat men zich misleiden door den schijn. Inderdaad schijnt hier een volksgodsdienst, de arabische vóor den Islâm, rechtstreeks en zonder dat een godsdienstige gemeenschap den overgang vormde, een univerzalistische godsdienst geworden te zijn. Maar vooreerst hebben twee reeds bestaande godsdienstige gemeenschappen, het Jodendom en het Christendom op de vorming van den Islâm een overwegenden invloed uitgeoefend; uit den arabischen volksgodsdienst zou hij nooit onmiddellijk zijn voortgesproten; ten andere is het Mohammedanisme zelf aanvankelijk niet meer dan een godsdienstige gemeenschap geweest die geen veroveringen buiten Arabië beoogde; door den drang der omstandigheden eerst is het univerzalistisch geworden; het Buddhisme en het Christendom waren dat naar aanleg en aard. In deze wereldgodsdiensten — een naam die hun toekomt, al kunnen zij althans niet alle de geheele wereld omvatten, maar omdat zij zich in de menschenwereld geen grenzen voor hun werkzaamheid stellen — in deze wereldgodsdiensten wordt naar afkomst en volksaard niet meer gevraagd; tot aanbidding van bepaalde volksgoden, waarmee tevens de huldiging der staatkundige oppermacht eens volks gepaard ging, of tot inachtneming van godsdienstige gebruiken aan een bepaalden volksaard eigen, wordt niemand meer gedwongen: die toetreden zijn niet slechts proselyten, maar zij hebben gelijken rang en gelijke rechten met de oorspronkelijke belijders. Het denkbeeld eener openbaring en eener heilige Schrift hebben zij uit de godsdienstige gemeenschappen, waaruit zij voortsproten, overgeërfd; zeer natuurlijk trouwens, want tegenover het beroep op de oude openbaringsschriften moesten zij een nieuwe openbaring kunnen stellen, waaruit zij hun recht ontleenden; tegenover de oude heilige Schrift een nieuwe, die haar voltooide of verving. Maar inderdaad rusten zij op enkele maximen of beginselen, waarin zich de geheele wet heeft samengevat, en ligt hun eenheid in den geest waardoor ze zich kenmerken. Dit is de hoogste vorm van godsdienstige ontwikkeling, dien wij als historisch verschijnsel kennen. Is het haar laatste woord? De beantwoording dezer vraag ligt eigenlijk buiten ons bestek. Maar ik kan niet nalaten op te merken, dat in het Chris-

tendom de kiem ligt van iets hoogers dan wat het tot nog toe historisch geworden is, en dat dit zekerlijk zijn laatste woord nog niet heeft gesproken.

Misschien verwondert men zich in deze reeks de *Staatsgodsdiensten* niet als een bijzonderen trap van godsdienstige ontwikkeling vermeld te zien. Het is eenvoudig omdat zij zulk een trap niet uitmaken. Zij behooren tot elke, althans der drie laatste fazen van ontwikkeling. Ja zelfs kunnen stam-, misschien ook wel familie-godsdiensten, staatsgodsdiensten worden. Men denke aan de beschaafde rijken van Amerika, de Natchez, Mexico, Peru. Al de volksgodsdiensten die wij rechtstreeks kennen — ik bedoel de historische in tegenoverstelling met de vóor-historische — zijn staatsgodsdiensten geweest, met uitzondering van de vedische, oud-arabische, keltische, germaansch-skandinavische en helleensche; wederom zeer natuurlijk, omdat bij de volken waartoe deze laatste behoorden de thans verwezenlijkte droom onzer duitsche broeders, de Einheits-Staat, nog niet vervuld was. Toch hadden de verschillende staten, die zich in den boezem dier natiën vormden, hun eigen godsdienst, zooals het in de Oudheid wel niet anders kon, en die staatsgodsdienst was dan een eigenaardige plaatselijke vorm van den volksgodsdienst, gelijk bijvoorbeeld in Yemen, te Athene, te Sparta en elders. Van de godsdienstige gemeenschappen zijn het Brâhmanisme in zekeren zin, het Mazdeïsme ten minste tweemaal, eens onder de oud-perzische koningen, de Hakhâmaniden, eens onder de Sâsâniden, het Jodendom en het Confucianisme staatsgodsdiensten geweest. Ook de verschillende vormen en secten der wereldgodsdiensten, van het Buddhisme, het Christendom en den Islâm, zijn dat in de meeste staten waar zij heerschten geworden. Genoeg om te bewijzen, dat de vraag, of een godsdienst zich verbonden heeft met den staat, niet samenvalt met de vraag naar den trap van ontwikkeling dien hij bereikt heeft. Althans niet rechtstreeks. Maar wel kan men zeggen, dat het begrip van staatsgodsdienst in zijn zuiverheid van nature alleen bij de nationale, de stam- of volksgodsdiensten behoort, op hooger standpunt van ontwikkeling echter, bij de niet uitsluitend nationale godsdienstige gemeenschappen en bij de wereldgodsdiensten, een anomalie, een tegenstrijdigheid, een overleven van het oude uit een vroeger tijdperk is. Waar „de godsdienst nog gansch het volk" is, waar men tot een bepaalden godsdienst behoort omdat men behoort tot een bepaald

volk, daar kan het niet anders of die nationale godsdienst moet een integreerend deel der staatsinrichting uitmaken, zoodra deze in het leven treedt. Vandaar dan ook, dat de stam- en volks-godsdiensten de staten, waarmee ze zich vereenzelvigd hadden, nooit hebben overleefd, terwijl hoogere godsdiensten daarmee niet te gronde gingen, en het Pârzisme bijvoorbeeld ook na den val van 't rijk der Sâsâniden, het Jodendom na den val van Jeruzalem steeds bleven bestaan. Ouder en kwader gewoonte hebben ook de godsdienstige gemeenschappen en wereldgodsdiensten den steun van den staat gezocht, hem trachten te beheerschen of zich door hem laten beheerschen, een huwelijk met hem aangegaan, helaas! niet op innige liefde gegrond, maar zeer ongelijk en ongelukkig, en waarin de voorname vraag schijnt te wezen, wie de baas zal zijn, man of vrouw, staat of kerk. Geen wonder dat er naar echtscheiding verlangd wordt, en dat zij ook reeds hier-en-daar is voltrokken. Metéenwoord, hoewel tot nog toe in elke faze van godsdienstige ontwikkeling staatsgodsdiensten worden gevonden, op het standpunt der godsdienstige gemeenschappen en der wereldgodsdiensten, die beide de grenzen der nationaliteiten in minder of meerder mate overschreden, hebben zij inderdaad geen recht van bestaan meer, en zijn zij een belemmering beide voor staat en godsdienst geworden, zoodat in dien zin afschaffing van den staatsgodsdienst wel degelijk een kenmerk van ontwikkeling, en wel van de hoogste die tot nu toe bereikt werd, mag heeten.

Ziet men zoo den godsdienst zich ontwikkelen door zijn kring te verruimen, zijn gebied uit te breiden, achtereenvolgens de banden los te maken die hem kluisterden aan een familie, een stam, een volk, ten laatste zelfs aan den staat, met die meer uitwendige ontwikkeling gaat een inwendige gepaard, of liever de eerste is niet anders dan het gevolg van de laatste. De vormen van het godsdienstig denken worden steeds redelijker, zijn inhoud steeds verhevener, de godsdienstige gezindheid en de handelingen die daaruit voortspruiten steeds zuiverder. Hier kan ik slechts aanstippen, want zelfs een vluchtig overzicht der ontwikkelingsgeschiedenis van den godsdienst zou de grenzen van dit opstel verre overschrijden.

Met de vier stadiën van godsdienstige ontwikkeling die wij leerden kennen (de familiegodsdiensten niet medegerekend), loopen eigenaardige *vormen van het godsdienstig denken* geheel parallel. In de stamgodsdiensten der natuurvolken heerscht een wilde,

ongeordende, aan allerlei eigenzinnige wisselingen onderhevige godsdienstleer, voor 't grootste deel uit natuurmythen samengesteld; in de volksgodsdiensten de mythologie in engeren zin, geregeld, gerangschikt, op traditie steunend, meer ethisch dan naturalistisch, gelijk dan ook de goden hier geen bepaalde natuurmachten, maar van de natuur min of meer losgemaakte, boven haar verhevene, geanthropomorfeerde wezens zijn. Met de vrijere godsdienstige gemeenschappen ontstaat een verplichte leer, aanvankelijk in den vorm eener wet, doch steeds meer dogmatisch gekleurd en op een Openbaringsboek rustend. In de wereldgodsdiensten behoudt het dogmatisme en het denkbeeld van een geopenbaarde Schrift nog lang een groote heerschappij, maar de dogmatiek streeft naar vereenvoudiging, wordt meer en meer tot maximen en beginselen herleid en gaat ten laatste, langzaam doch noodwendig, in wijsgeerig onderzoek over.

Deze ontwikkeling van den denkvorm houdt gelijken tred met die van *den inhoud van 't godsdienstig denken*, door welke laatste zij bepaald en gevorderd wordt. Met één woord is dit reeds aangeduid. Nadat eerst alle schijnbaar levende voorwerpen, waarin men meende een zelfbewusten geest te ontdekken en waarvan men zich in iets afhankelijk voelde of de macht had ondervonden, als goddelijke wezens werden vereerd, worden deze op den achtergrond geschoven door de verschijnselen des hemels. Van lieverlede richt de blik zich in den regel naar boven, al wordt de moederaarde met haar talrijk kroost niet vergeten. De nachtelijke hemel met de maan en de sterren, de daghemel met de zon, de hemel van dag en nacht als eenheid, de hemellichten als vuurgoden, dan de verborgen hemelgod, nu opgevat als wind of adem, dan als de verborgen vuurgod, meest als de groote dondergod, in wien alle verschijnselen des hemels, vuur, wind en regen, zich vereenigen: worden in deze of in andere orde, achtereenvolgens of tegelijk aan het hoofd der godenwereld geplaatst. Thor, de dondergod, verdringt den stormgod Odhinn, ofschoon beide hemelgoden zijn. In den Veda zien wij Agni, den vuurgod, steeds verhoogen en groeien ten koste van den hemel- en dondergod Indra, de meer abstracte den meer concreten overschaduwen. In den strijd tusschen Prometheus, werkelijk ook een god van het verborgene vuur, doch reeds tot den rang van een heros afgedaald, en Zeus den donder- en hemelgod, den oudsten god der arische volken, behoudt wel de laatste het veld, maar niet dan

nadat hij een bovennatuurlijke god is geworden, hooger staande dan zelfs de verborgene vuurgod. In den egyptischen godsdienst kan men thans deze ontwikkeling zeer duidelijk gadeslaan. Nooit werd daar iets van 't bestaande afgeschaft; stabiliteit is het karakter van al het egyptische; het nieuwe werd er eenvoudig nevens geplaatst. Maar dat nieuwe is ook steeds het hoogere, het meer afgetrokkene en spiritualistische. Ra en Osiris zijn beide zonnegoden, maar de eerste is nog zoo nauw met dat hemellichaam verbonden, dat zijn naam er de gewone uitdrukking voor blijft, de laatste is geheel vermenschelijkt en veel geestelijker opgevat; zijn mythe wortelt nog in de natuur, maar wordt weldra geheel overgebracht op het ethisch gebied. De vuurgod Ptah, die beider attributen in zich vereenigt, en wiens vereering als hoofdgod jonger is, staat aanvankelijk hooger dan beiden. In den ouden god Chnum vat men van lieverlede al de voorstellingen samen die de oudheid zich maakte van de ziel. Maar de hoogste godsdienstige conceptie van Egypte is Amun-ra van Thebe, reeds onder 't Middelrijk, maar vooral onder het Nieuwe Rijk de hoofdstad des lands, in wien zich, ofschoon hij oorspronkelijk god der vruchtbaarheid en krijgsgod en plaatselijke god der Thebaïs was, langzamerhand de kenmerkende eigenschappen der voornaamste goden vereenigen, en die zoo de verborgene zich openbarend in het licht, zonnegod en Nylgod, heer der zichtbare en der onzichtbare wereld, de geheimzinnige ziel van 't heelal wordt. Intusschen worden de goden dan ook niet meer met de verschijnselen der natuur en de natuurmachten zelve geïdentifiëerd; zij worden goden die daarover bevel voeren, eindelijk geheel van de natuur losgemaakt en levende vertegenwoordigers van ethische begrippen, zoodat het dikwijls moeite kost hun oude fyzieke beteekenis te bepalen. Ook de éene, verborgene, onzichtbare god wordt eerst vrij naturalistisch opgevat, daarna anthropomorfisch en anthropopatisch, eerst laat op zuiver geestelijke wijs, waarvan de israëlietische Jahveh een treffend voorbeeld is. Eindelijk, zoo het nog een nader en omslachtig onderzoek zou vereischen, om te kunnen aantoonen hoe een gelijke ontwikkeling plaats heeft in de eigenschappen aan de godheden toegeschreven, zooveel is nu reeds klaar, zelfs voor den oppervlakkigen blik, dat in den aanvang het denkbeeld van macht, goed of boos, met dat van het goddelijke samenvalt; dat eerst daarna met het begrip van macht dat van rechtvaardigheid wordt ver-

bonden, om eerst later weer door dat van goedertierenheid en genade te worden getemperd; dat men van de alwetendheid der godheid, een denkbeeld door 't alziend oog der zon en de duizende oogen van den nachtelijken hemel gewekt, opklimt tot haar wijsheid, van de priesterlijke reinheid, in het louterend vuur gesymbolizeerd, tot zedelijke heiligheid, en dat eerst de hoogst ontwikkelde godsdienst het „God is liefde" sprak.

Naarmate het godsbegrip zich ontwikkelt, zal van-zelf *de godsdienstige gezindheid* gezuiverd worden en zullen de godsdienstige handelingen, symbolen, riten, enz. daarmee in overeenstemming worden gebracht. De vrees zal plaats maken voor eerbied, dankbaarheid, vertrouwen en liefde. Naar gelang de goden lager of hooger staan, zal ook de verhouding van hun aanbidders tegenover hen gewijzigd worden. De godsdienstige plechtigheden en gebruiken blijven lang voor 't uiterlijk dezelfde, want niets is taaier dan deze vormen, maar er wordt een andere beteekenis aan gehecht, een ander doel meê beoogd. De natuurmensch poogt zijn goden, machtiger maar niet beter dan hij, door toovermiddelen te bezweren, onschadelijk te maken, te dwingen en alzoo aan zijn wil te onderwerpen. Op hooger standpunt zal hij hen pogen te voeden, omdat zij anders niet bij machte zijn hem te helpen, of om te koopen, om hun gunst te winnen. Deze primitieve denkbeelden worden vervangen door die, dat men om den toorn der godheid af te wenden en haar tot genade te stemmen, of althans om haar te verbidden, haar door gaven en opofferingen moet verzoenen, en dat men de gevers van alle goede gaven (*ϑεοὶ δωτῆρες ἐάων*, letterlijk in 't Zendavesta ook van Ahuramazda: *dấta vanhvãm*) op zulke wijs zijn dankbaarheid moet toonen, niet zonder de hoop dat de zegen dan ook verder niet uitblijven zal. De offers worden zoenoffers, zondoffers en dankoffers. Eindelijk, en dit is het hoogste, dient men de godheid, „als niets behoevende", als een die slechts naar de gezindheid vraagt en geen offers meer verlangt dan de toewijding van hart en leven. De god, die door den mensch gedwongen en naar zijn wil gezet wordt, en de god, tot wien men met het hart spreekt: „Uw wil geschiede," zijn de twee polen van het godsdienstig leven, tusschen welke een lange ontwikkeling ligt.

Dit is, in groote trekken, de gang der godsdienstige ontwikkeling in de bijzondere godsdiensten en in de menschheid. Daarmee bedoel ik geenszins, dat alle godsdiensten bestemd zijn, dit

hoogste standpunt te bereiken. De geschiedenis zou mij logenstraffen. Vele godsdiensten staan nu nog op den allerlaagsten trap; enkele zijn ten onder gegaan voordat zij veel verder kwamen; andere gaan vooruit en treden een hooger stadium in, maar blijven daar stilstaan; weinige slechts klimmen op tot het hoogste. Maar voor zoover zij zich ontwikkelen, is dat de weg, dien alle gaan, dat de orde waarin zij steeds voortschrijden. Zoover onze historische kennis reikt, volgen deze fazen van ontwikkeling onveranderd op elkaar.

II.

VOORWAARDEN DER ONTWIKKELING.

„Voor zoover zij zich ontwikkelen," schreef ik. Er zijn dus godsdiensten waarbij dit niet het geval is. Er zijn er die op den laagsten of althans op een lageren trap blijven stilstaan. De oorzaak van dit verschijnsel moet gezocht worden. Dit onderzoek zal ons leiden tot de kennis van de twee eerste wetten, van de twee onvermijdelijke voorwaarden die vervuld moeten worden, zal godsdienstige ontwikkeling mogelijk zijn.

Waarom zij bij vele volken of in verschillende tijdperken blijft stilstaan? Omdat zij van de algemeene ontwikkeling afhangt. Dit is geen gemeenplaats, geen *truism.* Want men zou dan niet zoolang en zoo dikwijls nog juist het tegendeel hebben aangenomen. Sommigen meenen dat, velen handelen alsof tusschen het een en het ander geen noodwendige samenhang bestond, en godsdienst en beschaving wederkeerig geheel onafhankelijk van elkander waren. De godsdienst, meent men, is voor beschaafden en onbeschaafden dezelfde. Godsdienstige vooruitgang is een vrucht van de prediking eener nieuwe leer, door woord of geschrift, en deze zal dikwijls in de lagere kringen of onder de minder ontwikkelde volken eer dan elders worden aangenomen. Ook begrepen? Ook in zuiverheid bewaard? Het tegendeel is bewezen door de geringe vruchten der christelijke zending, die alleen daar eenigermate gelukt is, waar men, als op de Sandwichseilanden of op Celebes, niet slechts trachtte te bekeeren maar ook en eerst te beschaven. Zie bijvoorbeeld wat er onder de Abyssiniërs en onder de russische boeren van het Christendom geworden is!

Anderen keeren de verhouding om. De godsdienstige ontwikkeling is de bron der algemeene, beweren zij, de godsdienstige hervorming alleen kan de maatschappelijke in het leven roepen en moet dus voorafgaan. De twee laatstaangehaalde voorbeelden pleiten ook tegen deze leer. Ja, de gansche geschiedenis weerspreekt haar. Wat tot het vóor-historische gebied behoort laten wij rusten, al zijn er goede gronden aan te voeren voor 't vermoeden, dat de overgang van jagers- en visschersleven tot veeteelt en landbouw, de vinding van het vuur en van de bewerking der metalen, niet slechts op de sociale en intellectueele, maar ook op de godsdienstige ontwikkeling een machtigen invloed hebben uitgeoefend. In de geschiedenis zelve zijn bewijzen genoeg, dat de godsdienstige ontwikkeling eerst volgt als de algemeene is voorafgegaan. Het Zendavesta geeft duidelijk te verstaan, dat de overgang van 't zwervend herdersleven tot het gezeten leven der akkerbouwers in Baktrië den weg heeft gebaand voor die godsdienstige hervorming, die den naam van Zarathustra draagt. Eerst toen de Hindus, na langen strijd, zich in Âryavarta gevestigd hadden, verbleekte Indras hemel en kwamen geheel andere, hoogere goden tot heerschappij. De godsdienstige hervorming van Samuel kon eerst plaats hebben, toen de Israëlieten geen ruwe, krijgshaftige nomaden meer waren, maar reeds geruimen tijd de werking der kanaänesche beschaving hadden ondervonden. Aan de heerlijke godsdienstige beweging, die in Israël van de 8e en 9e eeuw vóor C. dagteekent, gaat de eeuw van Salomo vooraf. De Arabieren onder wie Mohammed optrad, waren in meer dan éen opzicht hoog beschaafd, hun godsdienst alleen was nog van de laagste soort, voor zoover de hoogere behoefte, door hun meerdere ontwikkeling gewekt, hen nog niet genoopt had Joden of Christenen te worden. Het tijdperk van Romes grootsten bloei in wezenlijke beschaving en letterkunde wordt niet voorafgegaan door een godsdienstige hervorming, want het overnemen van een aantal grieksche goden mag niet als zoodanig beschouwd worden; maar eerst toen die ontwikkeling een zekere hoogte bereikt had, begon de behoefte aan iets beters dan de voorvaderlijke staatsgodsdienst zich te openbaren, waarvoor men in allerlei vreemde en geheimzinnige oostersche godsvereeringen een bevrediging zocht, die later eerst het Christendom bood. De Hervorming der zestiende eeuw volgt op de Renaissance. Zoo gaat het steeds. Altijd zien wij den vooruitgang

op godsdienstig gebied eerst dan intreden, wanneer de blik, de gezichtskring van een natie of een maatschappij zich verruimd heeft, hetzij daardoor dat zij met andere volken of rassen in aanraking kwamen en zich kruisten, zoodat de eene beschaving bevruchtend werkte op de andere, hetzij daardoor dat een nieuwe wereld in letterlijken of figuurlijken zin zich voor haar opende, hetzij daardoor dat een belangrijke uitvinding een hervorming in het maatschappelijk leven had veroorzaakt. Voorbeelden behoeven hier niet genoemd te worden, want zij komen van-zelf ieder aanstonds voor den geest. Wat op zichzelf blijft staan of zich opsluit in zichzelf, ontwikkelt zich niet. Vrij en levendig onderling verkeer, ook en vooral met het meest uiteenloopende, is de noodwendige voorwaarde van allen vooruitgang. Waar deze voorwaarde onvervuld blijft, kan ook de godsdienst zich niet ontwikkelen.

Doch waar de algemeene ontwikkeling ergens een hooger faze is ingetreden, daar openbaart zich ook weldra de behoefte om de godsdienstige daarmee in overeenstemming te brengen. Men is de oude tradities en gebruiken ontgroeid, men heeft er geen vrede meer mee. Men kan niet anders. De mensch heeft behoefte aan eenheid, aan harmonie in zijn geestelijk leven. In voortdurenden twijfel en innerlijken tweestrijd kan hij niet blijven. Wel is in zulke tijdperken het verschijnsel zeer gewoon, dat men van twijfel aan den bestaanden godsdienst tot volslagen ongeloof vervalt, dat men met het verouderde allen godsdienst verwerpt, waardoor velen vreezen of hopen dat het nu weldra met den godsdienst gedaan zal zijn. Maar met het tijdperk van overgang, met den strijd tegen het oude en om het nieuwe, gaat ook dat verschijnsel voorbij. Zoodra de hoogere behoefte voldaan wordt, is het evenwicht spoedig hersteld.

Soms echter wordt die behoefte niet bevredigd, en dit sleept de treurigste gevolgen na zich. Soms worden om staatkundige redenen de oude, met de helderder begrippen des tijds niet overeenstemmende, godsdienstige voorstellingen, de oude, aan hooger eischen van gemoed en verstand niet beantwoordende, godsdienstige gebruiken hardnekkig gehandhaafd, en wat aan die begrippen, aan die eischen tegemoet kwam met geweld onderdrukt. Dan blijkt evenwel duidelijk, hoezeer de ontwikkeling van den godsdienst voor de algemeene, maatschappelijke ontwikkeling, die de behoefte aan haar wekte en den weg voor baar baande,

van het hoogste belang is. Zonder de eerste is de laatste een onvoltooid gebouw, een gebouw zonder dak, aan de ongunst van wind en weder blootgesteld en weldra een bouwval geworden. Italië heeft de dichters en kunstenaars der Renaissance toegejuicht en verheerlijkt, maar zijn hervormer verbrand, en weldra zonk het van den eersten rang, dien het onder de volken van Europa bekleedde, om door 't gallicaansche en protestantsche Frankrijk, het half-protestantsche Engeland en Nederland, waar een voor dien tijd groote godsdienstige en staatkundige vrijheid heerschte, te worden vervangen. Duitschland, dat zijn eigen hervormingswerk had afgebroken en door vreeselijke oorlogen verscheurd werd, zou eerst later ontwaken. Spanje behoeft slechts genoemd te worden; er is nauwlijks een treffender voorbeeld van 't geen er wordt van een volk, een begaafd, edel, zeer ontwikkeld volk, wanneer het de priesters van een verouderden godsdienst en hun slaven gelukt den reeds halfbevrijden gevangene met de oude ketens te kluisteren. En reeds Quinet heeft opgemerkt, dat de mislukking der fransche omwenteling alleen daaraan is toe te schrijven, dat zij zich eenzijdig op staatkundig en maatschappelijk gebied bewoog, en den ouden godsdienst wel met geweld onderdrukte, maar aan een hervorming van den godsdienst niet dacht. De oorzaak van dit verschijnsel zal straks blijken. Thans hebben wij alleen te doen met de gevolgen die het heeft, en die zich laten samenvatten in deze woorden: een ontwikkeling, een maatschappelijke hervorming, die den godsdienst niet omvat en door een religieuze hervorming niet bekroond wordt, blijft zonder vrucht en gaat weldra te niet.

Deze opmerkingen en beschouwingen geven ons recht de eerste wet der ontwikkeling van den godsdienst aldus te formuleeren:

De behoefte aan ontwikkeling van den godsdienst ontstaat alleen, maar ook steeds, waar zich reeds vooruitgang in algemeene ontwikkeling openbaarde. Wordt zij echter onderdrukt, blijft zij onvoldaan, dan gaat ook de vrucht der algemeene ontwikkeling verloren en wordt deze zelve gestremd. (Wet der eenheid van den menschelijken geest).

Het zal niet onnut zijn met een enkel woord op de praktische

gevolgtrekkingen te wijzen, die uit de kennis van deze wet voortvloeien. Zij zijn deze: Vooreerst, wil men de menschen, de volken tot hooger godsdienstig leven wekken, dan moeten ze eerst ontwikkeld worden op maatschappelijk gebied, niet door hun uitwendig een zuiver materiëele beschaving op te dringen, niet door hun vaardigheid te leeren in allerlei dikwijls schadelijke en misbruikte kunsten, maar door hen inwendig te beschaven; niet door hen te dresseeren, maar op te voeden, d. w. z. het menschelijke, het redelijke in hen aan te kweeken, waardoor hooger maatschappelijke, staatkundige, zedelijke en godsdienstige behoeften bij hen ontstaan. Indien dit meer bedacht werd, de zending onder de lager staande volken zou minder teleurstelling en meer vrucht hebben opgeleverd, en goed onderwijs zou niet als een vijand maar als een krachtig hulpmiddel van den godsdienst beschouwd worden. Ten andere, wat aan de algemeene ontwikkeling bevorderlijk is moet dat ook aan de godsdienstige zijn, namelijk: vrij en levendig verkeer van personen en natiën. Priesters, profeten, leeraars, secten hebben gemeend en meenen nog, de zuiverheid van den godsdienst alleen te kunnen bewaren door afsluiting, izoleering. Ten onrechte. Zij hebben niets anders bereikt, dan dat de oude vorm en leer onveranderd behouden en vreemde elementen geweerd werden, maar den achteruitgang, het bederf, die het gevolg van allen stilstand zijn, hebben zij niet kunnen weren. Het vreemde, wèl gekend en zelfstandig verwerkt, schaadt niet maar verruimt den blik, en dit leidt tot ontwikkeling; afsluiting doet het groene hout verdorren, het vloeibare versteenen. Toen het ideaal van sommige profeten bereikt was en Israël zijn kluizenaarsleven te midden der natiën begon, verviel de godsdienst tot letter- en vormendienst. De laatste groote ontwikkeling van het Jodendom ging van Alexandrië, het nieuwe leven, de voltooiing der wet van het Galilea der heidenen, niet van Jeruzalem uit. Het afgesloten Israël verwierp den nieuwen wereldgodsdienst, Rome dat, in weerwil van zijn wet, voor alle vreemde religiën openstond, werd er het middelpunt van. Eindelijk, wanneer onze geheele ontwikkeling gevaar loopt, zoo een hooger ontwikkeling van den godsdienst haar niet voltooit en bekroont, dan kan het gewicht van den godsdienstigen strijd onzer dagen niet diep genoeg worden gevoeld. Rome, als altijd door zijn juisten tact geleid, heeft het ten volle begrepen. Om zijn gods-

dienstig stelsel te kunnen handhaven heeft het onze geheele moderne beschaving veroordeeld. Volkomen juist! In die beschaving toch ligt de kiem eener ontwikkeling van den godsdienst, die voor de gansche verouderde godsdienstleer, de Roomsche in de eerste plaats, noodlottig is. Doch daarom juist is het ook van het hoogste belang, dat een nieuwe, aan de behoeften der ontwikkelden beantwoordende godsdienstvorm het verouderde stelsel vervange, opdat onze beschaving geen onvoltooid gebouw blijve, dat weldra een puinhoop wordt. De toekomst van ons volk, van de europesche maatschappij hangt daarvan af. Zij die den vooruitgang willen en niets zoozeer zouden betreuren, als dat de vrucht van zooveel inspanning en strijd vernietigd werd, mochten dit wel bedenken en niet met zulk een hooghartige minachting nederzien op het werk van hen, die den godsdienst in overeenstemming trachten te brengen met de behoeften en het bewustzijn des tijds. Indien zij zich den godsdienst niet tot vriend en bondgenoot maken, zullen zij spoedig ondervinden, dat hij hun gevaarlijkste, eens zeker hun zegevierende vijand wordt.

Wij hebben zoo straks een vraag onbeantwoord, een verschijnsel onverklaard gelaten, om alleen op de gevolgen te wijzen die er uit voortvloeien. Thans moet dat antwoord, die verklaring gegeven worden. Hoe komt het, dat dikwijls ook daar waar de eerste voorwaarde tot godsdienstige ontwikkeling, vooruitgang in algemeene beschaving, vervuld was, de godsdienst zich nochtans niet ontwikkelde? Vanwaar dat het herleefde Italië, het ontwaakte Spanje, vanwaar dat Frankrijk, dat in zijn groote omwenteling al het bestaande omverwierp, zich zoo spoedig weder onder 't gezag zijner oude priesterschap kromde en tot den vorigen, gebrekkigen godsdienstvorm terugkeerde, waardoor het alles wat het reeds verworven had weder verloor? Met het opsporen der verschillende oorzaken van deze samengestelde verschijnselen kunnen wij ons thans niet bezighouden. Maar de grondoorzaak zal wel te zoeken zijn in het verwaarloozen eener tweede wet van godsdienstige ontwikkeling, die evenzeer als de eerste een noodzakelijke voorwaarde uitdrukt, waarop zij alleen geschieden kan. Wij zouden haar dus kunnen weergeven:

Ontwikkeling van den godsdienst, evenzeer onmogelijk

gemaakt door ordeloos individualisme als door dwang aan geweten en rede opgelegd, kan slechts daar plaats hebben, waar zoowel gezag als vrijheid heerscht en het historisch gegevene tot uitgangspunt voor den vooruitgang dient. (WET DES EVENWICHTS).

Dat een vastaaneengesloten priesterschap, onder éen of meer hoofden, bewaarster en bevoorrechte uitlegster eener aan haar alleen overgeleverde en voor alle tijden vastgestelde godsdienstige waarheid en daartoe met onfeilbaar, althans met goddelijk, gezag bekleed, de ontwikkeling van den godsdienst tegenhoudt, zal wel geen betoog vereischen. De hierarchieën van alle tijden en volken bewijzen het, het Brâhmanisme en jongere Pârzisme evenzeer als het Llamaïsme en het latere Katholicisme, om van andere niet te spreken. Haar eigen voorstanders zullen niet loochenen, dat zulk een priesterregeering op 't gebied waar zij heerscht alle ontwikkeling belet. Zij moet het wel doen, krachtens haar beginsel. Zij mag niet anders dan allen twijfel verbieden, alle afwijking veroordeelen, alle redeneering, waarvan althans de uitkomst niet te voren bepaald is, afsnijden. Staat de godsdienstige waarheid voor alle eeuwen vast, nadat zij eens aan de menschen is geopenbaard, dan is geen ontwikkeling geoorloofd of mogelijk zelfs. Er kan dan slechts van verbastering sprake zijn, die juist met alle kracht moet worden tegengegaan. Het goddelijke, het van boven gegevene is eeuwig en onveranderlijk; dat te willen veranderen is goddelooze vermetelheid. Wanneer de Paus zich voor onfeilbaar laat verklaren en tevens al onze vrijheden, alle vruchten onzer moderne ontwikkeling als uit den Booze vervloekt, dan is hij niet alleen zichzelf volkomen gelijk, maar dan toont hij ook met juisten tact te gevoelen, op welke voorwaarden slechts zijn gezag kan worden gehandhaafd.

Maar dat anarchie en bandeloosheid in het godsdienstige hetzelfde gevolg hebben, dat daar waar elk een godsdienst heeft op zijn eigen hand, waar de godsdienstige voorgangers, medicijnmannen, toovenaars, priesters of zoogenaamde leeraars, niet de werkelijke voorgangers en leeraars, leiders en voorlichters, maar slechts de slaafsche volgers van de heerschende meening, organen van het volks-bijgeloof, onzelfstandige tolken van het denken der onontwikkelde menigte, gehoorzame dienaars van den volkswaan

zijn, ontwikkeling even onmogelijk is als onder een tirannieke priesterregeering, dat wordt minder algemeen begrepen. Al de wilde volken, zoowel zij die behooren tot rassen, waarbij de beschaving op den laagsten trap is blijven stilstaan, als de achterlijke volken der hooger staande rassen, bewijzen het. Uit sommige epizoden der wereldgeschiedenis, zooals uit de fransche omwenteling, die, ofschoon zij de macht der hierarchie gebroken had, voor den godsdienstigen vooruitgang geheel onvruchtbaar bleef, kan het evenzeer blijken. En geen wonder! Er is tusschen deze twee uitersten een sterke overeenkomst. Beide toestanden zijn slechts verschillende vormen der heerschappij van 't lagere over het hoogere. Dat lagere is in het eene geval, onder een priesterregeering, het verouderde stelsel van vorige eeuwen, in het andere geval het bijgeloof van de groote meerderheid. Die heerschappij is in het eene geval met kunst georganizeerd, in 't andere niet. Maar de uitkomst blijft dezelfde. Absolute demokratie en absolute soevereiniteit van één geestelijk hoofd of van een oligarchie verschillen, in 't godsdienstige althans, meer in vorm dan in wezen, en zijn voor de ontwikkeling even noodlottig.

Er is ook verschil. Een noodzakelijke voorwaarde voor alle ontwikkeling is het aanwezig zijn eener met zorg bewaarde, geschreven of ongeschreven traditie, die den grondslag uitmaakt waarop moet worden voortgebouwd. In de ruwe natuurgodsdiensten bestaat zulk een traditie werkelijk niet, evenmin als in de dierenwereld. Op hooger standpunt vormt zij zich, maar als ze niet aan veilige handen is toevertrouwd, gaat ze verloren of verbastert. De hiërarchische godsdiensten bezitten zulk een traditie en beschouwen haar als een kostelijken schat, maar zij laten haar onveranderd. En of men nu geen vasten grondslag heeft, dan of men er wel een heeft, maar weigert daarop voort te bouwen, komt voor de uitkomst en wat de ontwikkeling betreft weder gansch op hetzelfde neer.

Leert de geschiedenis, dat de godsdienst zich niet ontwikkelt, waar volslagen anarchie of absolute hierarchie worden gevonden, zij levert ook de tegenproef voor de juistheid onzer stelling. Zij leert evenzeer dat de godsdienst zich overal ontwikkelt, waar een stand van priesters, schrift- of godgeleerden, schoon niet met uitsluitend, overwegend, soeverein gezag bekleed, de erkende bewaarder der godsdienstige overlevering en tevens bij de alge-

meene ontwikkeling des volks niet ten achteren is, en waar hij vrije denkers uit alle standen, letterkundigen, profeten of predikers niet belet, zich aansluitend aan de traditie, de godsdienstige gedachte te ontwikkelen. Ik noem slechts het vedische tijdperk van den hinduschen godsdienst, het tijdperk der heilige zangers, toen de Brâhmanen zich nog niet meester gemaakt hadden van het goddelijk gezag en de macht der aristokratie nog niet geheel hadden gebroken; het tijdperk van 't Mozaïsme, toen, naast de priesters die leerden naar de overlevering, nog profeten en wijzen zich deden hooren; het Hellenisme, welks priesters niet bij machte waren aan wijzen, wijsgeeren en dichters het zwijgen op te leggen. Zelfs in de oud-christelijke kerk vóor de scheuring en in het Roomsch-Katholicisme zoolang er de prediking nog eenigszins vrij was, de landskerken haar rechten nog konden handhaven en de monnikenorden nog een beschavende zending vervulden, is eenige ontwikkeling te bespeuren, en in het Protestantisme overal daar, waar een geordende, wetenschappelijk gevormde leeraarstand gevestigd was en het recht eener vrije evangelieprediking werd erkend, of deze althans feitelijk bestond.

Een tijd lang is het een geliefkoosd denkbeeld van de liberalen geweest, dat een geordende priesterschap of godgeleerde stand schadelijk is voor de godsdienstige ontwikkeling. Het vierde deel van Benjamin Constants werk: *De la Religion* is een doorgaand pleidooi voor deze meening. Maar de bewijsvoering is zwak en eenzijdig. De onderstelling waarvan men uitgaat, dat alle priesters vanzelf bedriegers zijn, die door staatkundige redenen bewogen worden het oude te handhaven en de menigte aan hun zelfzuchtige bedoelingen op te offeren, is onbillijk. Ieder stelsel staat aan misbruiken bloot; zelfzucht en heerschzucht weten zich van zeer verschillende middelen te bedienen. Een onpartijdige beschouwing der geschiedenis leidt tot een geheel andere slotsom. Zij doet ons zien, dat de instelling eener priesterschap dikwijls zeer weldadig gewerkt heeft, vooral op minder ontwikkelden. Overtuigend toont Kuenen in zijn *Godsdienst van Israël* aan, dat de vorming van de jeruzalemsche priesterschap voor den godsdienst zeer heilzaam geweest is en de hervormende beweging der latere profeten, die zelven dikwijls uit de rangen der priesterschap voortkwamen, heeft voorbereid. Ook de ordening van Samuel, den ziener-priester, die aan de verwarring een einde

maakte, was een middel tot godsdienstigen vooruitgang. Dat de roomsche priesterschap in de Middeleeuwen een zegen was voor de barbaarsche volken die tot het Christendom toetraden, is algemeen erkend. Daarentegen verwildert de godsdienst, waar slechts vrijheid zonder orde heerscht.

De fout, het gevaar ligt niet daarin dat er priesters en erkende godgeleerden zijn, maar daarin dat zij òf bij de algemeene ontwikkeling ten achteren blijven en zoodoende den godsdienst in minachting brengen bij de beschaafden, òf zich opwerpen tot strenge handhavers eener overgeleverde leer, waarvan men niet mag afwijken, die zij opleggen met geweld en stempelen met een beweerd onfeilbaar, bovennatuurlijk gezag. Altijd echter ligt de grootste schuld van deze afdwalingen bij het volk zelf, dat, te traag om na te denken, hun die macht in handen gaf en de zorg voor zijn hoogste belangen aan dikwijls onkundige heerschzuchtigen overliet.

De praktische gevolgtrekking ligt voor de hand. Die wenscht dat de godsdienst zich ontwikkele, moet niet ijveren tegen godsdienstige voorgangers en leidslieden als zoodanig, maar zorgen dat zij goed onderwezen, dat zij de gelijken der beschaafdsten onder hun tijdgenooten worden en zich geen ander gezag aanmatigen, dan dat wat elken leeraar, elken deskundige toekomt, het gezag dat grooter kunde, helderder inzicht, dieper menschenkennis, krachtiger karakter, rijker ervaring op een of ander gebied altijd verleent. Priesters wegjagen en godsdienstleeraars vogelvrij verklaren leidt slechts van absolutisme tot anarchie, en van deze tot nog sterker reactie, tot nog zwaarder gewetensdwang. In alles, ook in den godsdienst, zijn deskundigen noodig. Geef hun gelegenheid zich te vormen naar de eischen des tijds, maar schaf hen niet af, want zoo bereidt gij den weg voor kwakzalvers en volksmisleiders. Maar zie ook toe, gelijk dat overal noodig is, dat zij niets anders worden dan leeraars, voorgangers en raadgevers, dat het recht van ieder om zijn meening over godsdienstige onderwerpen vrijelijk te uiten door niets verkort worde, en dat voor elk, die aan de eischen van zedelijkheid en bekwaamheid voldoet, de toegang tot het godsdienstig leeraarsambt geopend blijve.

Waar het evenwicht verbroken is, daar is aan den vooruitgang een einde. Het algemeen stemrecht, dat alle macht in handen geeft aan 't onwetend grauw, is even doodelijk voor de ware

vrijheid als het onfeilbaar gezag van een enkele. Het laatste is misschien nog verkieselijker. Of men de leeraars verlaagt tot cadavers tegenover het souverein gezag van 't gemeen, dan of men de leeken cadavers maakt tegenover een despotische priesterschap, is al vrij wel hetzelfde, geeft althans dezelfde rezultaten. De waarborg der ware vrijheid en der ware gelijkheid, die niet aan allen hetzelfde, maar aan elk datgene geeft wat hij voor zijn onbelemmerde ontwikkeling noodig en waarop hij aanspraak heeft, is de echte aristokratie: de natuurlijke, wettige heerschappij van de wezenlijk besten, van welken stand of rang zij mogen wezen — een ideaal weliswaar, doch waarnaar te streven de moeite waardig is.

III.

BIJZONDERE WETTEN DER ONTWIKKELING.

Heeft de vooruitgang in algemeene ontwikkeling bij een volk of in een grootere maatschappij de godsdienstige ontwikkeling veroorzaakt, en is deze door den tegenstand van staats- of kerkmacht of het geweld der menigte niet gesmoord, dan zal zulk een zuivering van het godsdienstig denken en verhooging van het godsdienstig leven de behoefte aan nieuwe of althans zuiverder vormen doen ontstaan. De oude vormen van denken en handelen, van leer en eerdienst voldoen niet langer; *hervorming* — hier in den eigenlijken zin, ofschoon het woord dikwijls in algemeener beteekenis wordt gebezigd — hervorming blijkt noodzakelijk. Maar ook deze is aan vaste wetten onderworpen, die wij uit de geschiedenis leeren kennen. Zij laten zich aldus samenvatten:

Verhooging van 't godsdienstig bewustzijn of godsdienstige ontwikkeling wordt niet door hervorming of verandering der godsdienstvormen gewekt, maar roept omgekeerd deze laatste in 't leven. Zal die hervorming duurzaam zijn, dan moet zij natuurlijk en niet kunstmatig wezen en zich bij 't bestaande aansluiten. (WET DER HERVORMING.)

Om het eerste, namelijk dat de godsdienstige ontwikkeling niet uit verandering der vormen volgt maar daaraan moet vooraf-gaan, te beamen, heeft men slechts een oppervlakkige kennis der

geschiedenis noodig. Het is bijkans een gemeenplaats. Nergens is een voorbeeld dat afschaffing of wijziging van oude vormen de godsdienstige ontwikkeling bevorderd heeft, wel levert elke bladzijde der geschiedenis de bewijzen, dat, waar zulk een ontwikkeling reeds is aangevangen en zich verbreid heeft, de oude vormen daartegen niet bestand waren. Toch zijn er nog altijd die 't vergeten, die zich in allen ernst verbeelden, dat men maar beginnen moet de vormen te vernieuwen en dat de nieuwe geest dan wel volgen zal; die hun eigen godsdienstvormen, vruchten eener eeuwenlange ontwikkeling eenvoudig onder de onbeschaafde volken pogen in te voeren, en niets anders bereiken dan dat onder nieuwe namen de oude, gebrekkige godsdienst daar voortleeft. Een aantal buddhistische, mohammedaansche en roomsch-katholieke missiën leveren hiervoor het bewijs; — de protestantsche hebben in den regel meer gefaald door de eerste voorwaarde der ontwikkeling van den godsdienst te vergeten.

Dat ook kunstmatige hervormingen, de zoodanige bedoel ik die slechts aan de behoeften van een enkele of weinigen voldoen en dan door staatsgezag aan de menigte worden opgedrongen, — dat ook zij steeds mislukt zijn en moeten mislukken, zal wel niet uitvoerig behoeven te worden uiteengezet. Door uiterlijke macht of door den invloed van een hooggeplaatst persoon gesteund, sleepen zij eenigen tijd een zeker schijnleven voort, doch om weldra te niet te gaan. Men denke aan Chunaten in Egypte [1]), aan Hizkia in Juda [2]), aan den waarlijk grooten, edelen Akhbar, wiens godsdienststelsel, een mengsel uit de voornaamste religiën die hij kende, hemzelf niet overleefde, aan den eerdienst der Rede, die den ouden katholieken eerdienst in 't revolutionaire Frankrijk moest vervangen en niets meer dan een akelige tooneelvertooning bleef. In 't geval van Hizkia en van de fransche omwenteling althans was er reeds behoefte aan een hoogeren godsdienstvorm, door voorafgaande ontwikkeling gewekt. De fout was dat de eerste met geweld dat hoogere wilde invoeren, ook daar waar men er nog niet rijp voor was, dat de laatste het uitbroeisel eener kranke verbeelding in de plaats poogde te stellen voor hetgeen wel verouderd maar historisch geworden was, en verwachtte dat dit fantoom, dit gebrekkig menschenwerk een levend wezen zou kunnen worden.

[1]) Zie mijn *Verg. Gesch. v. d. Egypt. en Mesopot. Godsd.* 190 vgg.

[2]) Ald. 704 vg.

Bovendien zondigde de poging der fransche revolutionairen ook daarin, dat zij zich niet bij 't bestaande aansloot, maar iets gloednieuws wilde invoeren. Ontwikkeling is groei, en ook de zoogenaamde nieuwe vormen zijn nooit geheel nieuw, maar spruiten voort uit de oude. Het is van belang na te gaan, op welke wijze dit plaats heeft.

Neem bijvoorbeeld de vereering der dieren als goddelijke wezens. Dat zij oorspronkelijk zuiver animistisch en wel bepaald fetisistisch was, zal thans door weinigen meer worden geloochend. Men aanbad een dier om de macht die er in woonde, een macht die men ondervond of die men er aan toeschreef: den leeuw, den tijger, den beer als gevaarlijke verscheurende dieren, den kameel in Siberië, het paard in Mexico, omdat men ze nooit te voren gezien had en toevallige oorzaken samenwerkten om den een als den aanbrenger der kinderpokken, het andere als den god van donder en bliksem (de vuurwapenen der ruiters) te doen beschouwen. Op hooger standpunt blijft de dierendienst, zooals in Egypte, maar wordt van fetisistisch symbolisch. Hapi, de Apis-stier, vroeger zeker als stiergod zelf, als „god Hapi" aangebeden, wordt de stier van Psah-sekru-osiris, gelijk Mena, Mnevis, die van Ra, en gelijk de ram of bok met verschillende goden, Osiris, Chnum, Amun en anderen, verbonden werd. Bij de Grieken ging men weer een schrede verder. Ook daar komt nog een oud Athenebeeld met uilenkop voor. Doch in den regel zijn de goddelijke dieren niet meer de symbolen, maar de medgezellen, dienaren, boden der goden geworden, de adelaar van Zeus, de uil van Athene, het paard van Poseidon, de duif van Aphrodite. Evenzoo bij de Hindus, waar Ganeça (waarschijnlijk niet van hinduschen, maar inlandschen oorsprong) nog wel met den kop van een olifant wordt voorgesteld, maar de meeste goden reeds genoeg geanthropomorfeerd waren, om de dieren naast zich of onder zich te hebben, zooals Vish*n*u met zijn garu*d*a, Indra en Sûrya met hun paarden, Dûrga met haar koe.

Met godsdienstige plechtigheden en gebruiken gaat het evenzoo. De menschenoffers der natuurvolken hangen met verschillende voorstellingen samen, en hebben zeker niet altijd hetzelfde doel. Waar men den dood als een opgegeten worden door vraatzuchtige geesten beschouwt (de oorsprong der vampyrlegenden) daar geeft men aan die wezens gevangenen en vreemden om zich te verzadigen, opdat anderen daardoor wat langer gespaard blijven.

Waar men vrouwen, slaven en anderen op het graf van een aanzienlijke slacht, daar is het om hem in de gewesten der dooden niet zonder medgezellen en onderhoorigen te doen aankomen. Hiermede hangt de weduwenverbranding der Hindus samen, die wel in den Veda niet bevolen wordt en dus waarschijnlijk geen oud-arisch gebruik is, maar nochtans in een overoud landsgebruik haar grond moet hebben. Toch is in de brâhmaansche beschouwing reeds een groote wijziging te bespeuren. En ook de menschenoffers der Semieten, al zijn ze rechtstreeks voortgekomen uit die waardoor men den honger van een gulzigen geest poogt te stillen, worden door hen geheel anders gemotiveerd en door het denkbeeld eener absolute gehoorzaamheid en volledige toewijding geadeld. De besnijdenis, onder Israël een verbondsteeken geworden, in Egypte waarschijnlijk reeds als een priesterlijk reinheidsgebod beschouwd, was oorspronkelijk zeker een offer aan de goden der vruchtbaarheid. De aangebeden steenen worden op hooger standpunt in eere gehouden, maar er wordt een andere beteekenis aan gegeven. De zwarte steen in de Kâaba te Mekka, een oud idool, wordt voor de Mohammedanen een steen door Gabriël aan Abraham gebracht. De Hindus die zich op Java vestigden namen de steenen door de inlanders aangebeden, idolen van Watu gunung, niet weg, maar maakten er openbaringen van Batâra guru, den goddelijken leermeester van, en schreven er de vermaning op om niet den steen zelven, maar Batâra te aanbidden [1]).

Ieder weet, welk een voorname rol het zevental in verscheiden mythologieën, vooral in de semietische godsdienstleer speelt. Dat blijft zoo in verschillende stadiën van ontwikkeling. Zijn oorsprong ontleent de heiligheid van dit getal waarschijnlijk daaraan, dat men zeven Pleiaden telde, en dat het zevengesternte bij de oude Semieten het gesternte bij uitnemendheid was, bij de oude Aryers evenzeer hoog vereerd. De oude Arabieren behielden alleen deze oud-semietische voorstelling; bij de andere Semieten, de noordelijke, werd zij gewijzigd. Dezen leerden de planeten van de andere sterren onderscheiden, en begonnen die ijveriger dan de andere te aanbidden. Met zon en maan vereenigd maakten nu bij hen de vijf bekende planeten, het aloude heilige zevental uit.

---

[1]) Zie mijn Opstel over de Hindusche godsdiensten in den Oost-indischen Archipel, in de *Vaderl Letteroeff.* 1866. No. 12. blz 823 vgg.

Bij de Aryers werden zij zeven heilige zangers, openbaarders van de goddelijke liederen, en het zal wel een nagalm van die oude overlevering zijn, dat de Grieken hun oude wijzen tot het getal van zeven herleidden. Zeven waren de hoofdgoden van den assyrischen koning Tuklatpalasar I (1150 v. C.), niet omdat hij er niet meer kende en hoogschatte, maar omdat hij de oude overlevering in nieuwe gedaante behield. Zijn zeven goden hebben slechts ten deele op de planeten betrekking. Zeven zijn weder de voornaamste geesten van het Pârzisme, maar zij hebben geen van allen iets meer met de planeten gemeen. Zij zijn, behalve den hoogsten god Ahuramazda zelf, zuiver gepersonifiëerde begrippen: de goede geest, de gewenschte heerschappij, de reine vroomheid, de beste reinheid, onsterfelijkheid en overvloed; in het zevental heeft Zarathustra, of wie de stichter van dezen godsdienst wezen moge, zich slechts aan het oude kader gehouden.

Nieuwe godengestalten beantwoorden in de mythologie, nieuwe symbolen en formulen in de dogmatiek aan de hoogere behoeften van 't godsdienstig denken. Maar de nieuwe goden zijn slechts verbeterde uitgaven der oude en deze laatsten blijven behouden, al dalen zij in rang. Soms worden zij mindere goden, zooals de vedische Varu*n*a, de allesbedekkende hemel, met Mitra verbonden de hoogste god, de voornaamste der asuras, in latere tijdperken een ondergeschikte god, god oceaan, gewone zeegod zelfs; of zooals de germaansche Zio, Tyr (*genit.* Tivis), Tiu, naar wien onze Dinsdag zijn naam heeft, oorspronkelijk zeker dezelfde als de vedische Dyaus, de grieksche Zeus, de romeinsche Jupiter, de hoogste hemelgod zelf, maar bij de Germanen door Wodan (Odhinn) en Donar (Thor) van zijn voornamen rang verdrongen en, nevens en onder Odhinn, de god van 't zwaard en wel van den onnatuurlijken oorlog geworden [1]); of eindelijk zooals de romeinsche Janus, de mannelijke Diana, de lichtende, eens de hoogste god der Romeinen, doch die voor Jupiter moest wijken en in de volkssage reeds een koning van de gouden eeuw was geworden [2]). Meestal worden zij heroën, of zooals men zegt halfgoden. Van de meeste grieksche en perzische helden en van de vedische *r*shis is bekend en algemeen aangenomen, dat zij in overouden tijd goden waren: Perseus, Bellerophon (*vrtrahan*, Pott, daartegen

---

[1]) Simrock, *Deutsche Mythol.* 265 Grimm, *D. M.* 175 vgg. Van den Bergh, *Woordenb.* voc. *Dis.*

[2]) Preller, *Röm. Mythologie*, 162.

Max Müller), Theseus, Herakles alle zonnegoden, de Dioskouren en hun moeder Leda licht- of hemelgoden, enz. De perzische held Feridun is als Thraetaona in het Zendavesta nog een yazata of hemelsche trawant van Ahuramazda, in den Veda als Traitana en bij de Grieken als Triton nog een god. En in de vedische ṛshis of zangers Vasish*th*a en Vîçvâmitra, den brâhmaan en den kshattrya, zien velen een ouden zonnegod met een ouden vuurgod in strijd. Is de overgang geweldig, staan de nieuwe en de oude godsdiensten vijandig tegen elkander over, dan wordt het bestaan der vorige goden niet betwijfeld, maar terwijl zij onder nieuwe namen herleven, dalen zij onder hun ouden naam tot den rang van booze geesten af. Indra, Çarva, de Naoñhaitya, bij de Hindus onder gelijkluidende namen als goden vereerd, behooren in het Zendavesta tot de wereld van Angromainyus, ja, de naam dien de indische goden dragen: devas, daevas, is bij de Pârzen de soortnaam van de duivelen geworden. Met de asuras of ahuras is het in Indië evenzoo gegaan, als met de daevas in Perzië. De pârzische pairikâs daarentegen, een soort van vrouwelijke booze geesten, hebben als peris bij de Mohammedanen zelfs toegang tot het paradijs. De Christenen noemden hun duivelen met denzelfden naam dien de gelukkige olympische goden bij de Hellenen droegen, daimones, en men weet wat in de Middeleeuwen van de oude heidensche goden gemaakt werd. Maar dit alles geschiedt eerst later, als het nieuwe het oude reeds geheel verdrongen en overwonnen heeft. Eerst treden de nieuwe goden op, en zijn niets anders dan een volkomener vorm van de oude. Dan dalen deze oude meer en meer en komen ten laatste dikwijls in de onderwereld terecht.

Het zou ons te ver heenvoeren de zielkundige oorzaken van dit verschijnsel na te gaan, en de praktische toepassing daarvan is duidelijk genoeg. De nieuwe vormen moeten waarlijk nieuw zijn, in zoover ze gestalte geven aan het hoogere godsdienstige bewustzijn des tijds, maar hetgeen wezenlijk is in het oude of nog leeft in de harten der meesten moet geëerbiedigd en in die nieuwe vormen worden opgenomen, zullen zij kans hebben de instemming van velen te erlangen.

Twee andere wetten der ontwikkeling van den godsdienst, eigenlijk wetten der algemeene ontwikkeling die ook voor den godsdienst gelden, zijn reeds door anderen aangewezen en moeten

hier nog slechts kortelijk worden toegelicht. De eerste is de wet, die wel verdient den naam van Tylor te dragen, de WET DER OVERLEVING EN HERLEVING (*survival* en *revival*), en die ik aldus zou willen uitdrukken:

De oude voorstellingen en gebruiken blijven in de lagere kringen der maatschappij onveranderd overleven, en wanneer de gelegenheid gunstig en de eerste geestdrift voor de nieuwe leer verslapt is, herleven zij weder, doch vinden nooit plaats in 't nieuwe stelsel, dan na daarvoor pasklaar te zijn gemaakt.

Indien ik zeg, dat de oude voorstellingen en gebruiken in de lagere kringen der maatschappij onveranderd overleven, dan bedoel ik daarmee niet, dat ze naar den vorm niet gewijzigd en niet met andere namen genoemd worden, maar alleen dat ze in 't wezen onveranderd blijven. Het verschijnsel laat zich zeer gemakkelijk verklaren. Het is een noodwendig gevolg van de wet die wij onder de voorwaarden der godsdienstige ontwikkeling in de eerste plaats genoemd hebben. Op de lagere trappen der samenleving heeft men nog niet dat standpunt van algemeene ontwikkeling bereikt, dat een hervorming van den godsdienst noodig maakt. Meegesleept door den stroom der beweging heeft men daar het nieuwe slechts uiterlijk aangenomen, slechts oppervlakkig zich toegeëigend, zonder het recht te verstaan, maar bleef men innerlijk aan 't oude gehecht en vond daar beter bevrediging voor zijn behoeften. Zoo leefde nog eeuwen na de invoering des Christendoms de germaansche en de slavoonsche mythologie steeds voort in het hart, en kon zij worden opgevangen uit den mond des volks. Zoo heeft Tylor in een tal van volksoverleveringen en bijgeloovige denkbeelden en gebruiken de nawerking van het oude heidendom in onze christelijke maatschappij kunnen aantoonen. Zoo bleef de brâhmaansche en joodsche leer der Heilige Schrift, ofschoon ze bij de stichters van 't Buddhisme en van 't Christendom geen instemming vond, ja, feitelijk door hen werd omvergeworpen, onder de Buddhisten en Christenen voortleven, en werd zij zelfs van de oude godsdienstige oorkonden op de nieuwe overgedragen. Het geloof in tooverij, geestverschijningen, spoken enz., zooals het ook in beschaafde christelijke landen onder de minder beschaafden nog altijd wordt gevonden,

is een voorbeeld van zulk een overleving. Maar het ligt op den bodem; de groote stroom der ontwikkeling gaat er overheen of voert het mee dikwijls zonder dat men het bespeurt; hier en daar slechts, en dan wel tot veler verbazing, komt het voor een oogenblik aan het licht.

Dan, in tijden van verslapping, van overgang en strijd, in tijden waarin de hoogere godsdienst zijn gezag over de harten althans voor een wijle verloren heeft, herleeft het oude en dringt ook in hooger rangen dan die der achterblijvers door. Onze tijd levert daarvan een treffend en treurig bewijs. De kerk van Frankrijk, de kerk van Bossuet en Fénelon, door de wijsgeeren der vorige eeuw reeds ondermijnd en door niets beters vervangen, ziet allen die eenigszins op de hoogte der tegenwoordige ontwikkeling staan en niet door eigenbelang en staatkundige overwegingen aan haar gebonden blijven, van zich vervreemden; maar de verschijningen van Maria, de mirakelen door onnoozel bronwater verricht, vinden allerwege geloof en de plaatsen, waar dit oude heidendom in een roomsch kleed herleefde, lokken duizenden van bedevaartgangers tot zich. De kerk van Engeland sluimert in of verliest de warme sympathie der ontwikkelden, en het Tractarianisme verheft zich; met andere woorden, wat daar uit de oude Roomsche kerk bleef overleven, herleeft. Het Christendom zelf wordt door velen verworpen, en het Spiritisme, van het oude animistische Spiritisme in niets wezenlijks verschillend, vindt ingang waar men dat het minst zou verwachten en vormt zich aan gene zijde van den Oceaan zelfs tot een talrijke secte. Is het wonder, als de stroom door eene of andere oorzaak gestremd wordt in zijn loop, dat het water troebel en brak wordt, en wat op den bodem lag opborrelt?

Maar, om waarlijk te herleven, moet het oude, het overgeblevene uit vroeger eeuwen zich modernizeeren. Om in het stelsel, waardoor het aanvankelijk werd afgestooten, opgenomen te worden, moet het zich daaraan gelijkvormig maken. In de oudste oorkonden van den pârzischen godsdienst bekleedt de arische mythologie een zeer bescheidene plaats. In de latere oorkonden vinden wij haar voornaamste goden weder. Maar om daar zulk een hoogen rang te kunnen verwerven, om weer als vroeger vereerd te worden, moesten zij eerst aan de zarathustrische geesten gelijk, moesten zij gewone yazatas, trawanten van den hoogsten god of vrome helden van den voortijd, allen vereerders

van Ahuramazda worden. De voorvaderlijke goden, door het oudste Christendom gevloekt, dringen in het latere weder door, maar zij zijn allen christelijke heiligen geworden; zij zijn gedoopt en hebben bij dien doop, evenals de sterfelijke menschen, nieuwe namen ontvangen. Zelfs de hedendaagsche geesten zijn modern. Zij zijn veel beschaafder dan hun animistische verwanten, niet zoo lastig, zoo ruw, zoo ondeugend. Zij dragen beroemde, of althans fatsoenlijke namen. Zij hebben schrijven geleerd. Zelfs zijn ze zeer wetenschappelijk en wijsgeerig ontwikkeld en vooral orthodox in de leer.

Betreurt men deze teekenen des tijds? Door de wet van Tylor wordt ons de weg tot hun bestrijding aangewezen. De overleving van het oude is een bewijs van achterlijkheid in algemeene en vooral in godsdienstige ontwikkeling; door te zorgen dat deze ook tot de lagere klassen der samenleving doordringe, zullen wij dit zichzelf overlevend heidendom, zoo niet overwinnen, althans beperken. De herleving van hetgeen men lang voor goed gestorven waande is een gevolg der verzwakking van den hoogeren, redelijken godsdienst, een bewijs dat die behoefte heeft aan hervorming; mee te werken tot een zuiverder en dieper opvatting van het Christendom, een juister kennis van zijn wezen, den echt-menschelijken godsdienst uit het onderzoek van zijn verschijnselen te leeren kennen en daardoor te doen liefhebben, den waren aard van al die moderne dweperijen en haar volkomen gelijkheid aan 't geen tot de laagste trappen der godsdienstige ontwikkeling behoort door algemeene godsdienstkennis te bepalen en in 't licht te stellen, ziedaar de middelen om een duurzame herleving daarvan te voorkomen. Vooral vergete men niet, dat echte, gezonde geestdrift voor het goede, groote, edele en reine de geestdrijverij alleen overwinnen kan, en dat men de eerste slechts heeft aan te vuren om de laatste te doen verflauwen.

Met de wet der overleving en herleving staat een andere, ook reeds door sommigen opgemerkt, in het nauwste verband. Ik bedoel de WET VAN VOORUITGANG DOOR REACTIE, waarvan Guizot reeds zeide, dat zij slechte denkbeelden of instellingen belet zoo ver te gaan, als haar beginsel logisch medebrengt. Onlangs heeft vooral Samuel Johnson, in zijn *Oriental Religions and their relation to universal religion*, I, 18 vg., daarop de aandacht gevestigd. Hij licht haar ongeveer aldus toe:

Men onderstelt gewoonlijk, dat een natuurlijke groei in zedelijke en geestelijke dingen slechts in rechte lijn kan voortgaan, en meent daarom een verheven, goddelijk leven in een tijd van verbastering slechts uit bijzondere goddelijke tusschenkomst te kunnen verklaren. Maar deze hypotheze is overal onnoodig. Want in 't geestelijke zoowel als in 't stoffelijke heerscht een wet van eigen herstel (*self-recovery*) door reactie; het eenige verschil is, dat zich op geestelijk gebied niet slechts een evenredige, maar een nieuwe en grooter kracht ontwikkelt. Deze wet houdt personen en natiën van ontaarding terug. Zij beteugelt de uitspattingen en hartstochten door tijdelijke waarschuwingen. En zij doet ons zien hoe elke historische periode in een bepaalde richting tot een uiterste drijft, alleen opdat de onmiddellijk volgende gedwongen worde recht te doen aan een verschillende klasse van krachten, die het evenwicht herstelt, en zoo elk vermogen bij tijds zich vrijelijk kunne ontplooien. Deze natuurlijke wet der reactie is even wezenlijk en standvastig als de wet van gestadig voortgaanden groei; ofschoon zij bij nader inzicht wellicht blijken zal een innerlijker en minder in 't oog springende vorm van deze laatste te zijn. Zij bewijst dat de geestelijke krachten der menschelijke natuur in tijdperken van overgang of zoogenaamde verbastering niet uitgeput zijn, maar dat zij juist onuitputtelijk zijn, omdat zelfs een langdurige onderdrukking niet anders vermocht dan ze tot vroeger niet gekende veerkracht te wekken.

Deze opmerkingen zijn volkomen juist. Ik voeg er slechts bij, dat de reactie nooit een volledige is, maar dat elke nieuwe periode, al schijnt zij lijnrecht tegen de vorige over te staan, vanzelf en onwillekeurig een deel van de vruchten die deze laatste voor de algemeene en godsdienstige ontwikkeling afwierp opneemt, bewaart en verwerkt, waardoor het nieuwe, bij 't voorafgaande vergeleken, niet slechts verandering maar vooruitgang wordt.

En dat wij hier niet een willekeurig gestelde formule, zooals de bekende trilogie van *thesis*, *antithesis* en *synthesis*, aangepast aan de geschiedenis der ontwikkeling, maar wel inderdaad een wet hebben, uit de waargenomen verschijnselen zelve afgeleid, bewijzen tal van voorbeelden. Was niet het oorspronkelijk Christendom met zijn hoogschatting der gezindheid en geringschatting van den vorm, met zijn universalisme, reeds genoegzaam uitge-

drukt in de voorstelling van God als den Vader van alle menschen, een reactie tegen het particularistische en formalistische Jodendom, dat wel proselyten maakte, doch aan dezen geen gelijke rechten met de geboren Joden toekende en elk verzet tegen zijn vergoding van den vorm, dat zich in zijn eigen boezem openbaarde, met geweld onderdrukte? Het latere, eenzijdige, christelijke spiritualisme was evenzeer een reactie tegen het praktische materialisme, dat in de laatste eeuwen van het Heidendom zijn toppunt bereikt had. Het geestelijk despotisme door de Roomsch-katholieke kerk uitgeoefend, de werkheiligheid door haar gepredikt, leidde tot de protestantsche leer der vrijheid, der rechtvaardiging door het geloof en van het algemeen priesterdom. Overal zien wij een te ver gedreven puritanisme door verwereldlijking, en deze weder door puritanisme volgen. De streng monotheïstische Islâm was een verzet tegen het steeds aangroeiend polytheïsme der Arabieren, het Buddhisme, dat zich tot allen wendde, een reactie tegen het Brahmanisme met zijn strenge afscheiding der casten. Maar altijd wordt de eenzijdigheid der reactie, aanstonds of weldra, door de nawerking van de vorige periode getemperd, zoo zelfs dat men somtijds, gelijk dat in de hervormde kerken plaats had, al spoedig, zij het dan ook slechts voor een tijd, weer in het oude spoor geraakt. Zoo was ook de profetische beweging van de 8e eeuw in Israël wel een reactie tegen de kanaänesche elementen in den godsdienst van Mozes opgenomen, maar de Jahveh der profeten was toch de oude strenge woestijngod niet meer; de voorstelling die zij van hem gaven was door den invloed van het zachtere kanaänesche godsbegrip reeds aanmerkelijk gewijzigd. Doch wij zouden de gansche ontwikkelingsgeschiedenis van den godsdienst kunnen doorloopen, om de wet waarvan wij spreken overal bevestigd te zien.

De WET VAN VOORUITGANG DOOR REACTIE laat zich aldus in woorden brengen:

Ontwikkeling, ook van den godsdienst, heeft steeds plaats in den vorm eener consequente uitwerking en toepassing van een bepaalde richting, die, zelve een reactie tegen de in 't vorig tijdperk heerschende beschouwing, tot een dergelijke reactie en alzoo, juist door haar eenzijdigheid tot vooruitgang voert.

Wanneer deze wet wel verstaan en als een natuurwet geëer-

biedigd wordt, dan zal dat ook voor de praktijk de heilzaamste gevolgen hebben. Immers leidt zij tot de overtuiging, dat alle richtingen een recht van bestaan hebben en een roeping vervullen, mits geene daarvan zich inbeeldt de absolute waarheid te bezitten en zich gedraagt alsof zij die bezit. Zoo is waardeering mogelijk ook bij de ijverigste bestrijding. Zoo wordt de grond gelegd tot die ware verdraagzaamheid, die niet slechts erkent dat er eenheid van geest en bedoeling bij verscheidenheid van gaven kan bestaan, maar die verscheidenheid zelf een geluk acht omdat zij het noodwendige middel is tot vooruitgang. De vrees dat een beschouwing, die men verderfelijk acht, algemeen zal worden en zoo een tal van kostbare waarheden voor de menschheid verloren zullen gaan, wordt weggenomen door de wetenschap dat zulk een schijnbaar uitsluitende heerschappij slechts tijdelijk kan zijn, omdat zij juist die tegenwerking in 't leven roept die het evenwicht herstelt.

IV.

DE ALGEMEENE WET DER ONTWIKKELING.

Ik mag mijn beschouwing over de wetten der godsdienstige ontwikkeling niet eindigen, zonder althans een poging te doen om ook de algemeene wet waaraan zij gehoorzaamt, de grondwet waardoor zij beheerscht wordt, op te sporen. Meer dan een poging kan het nog niet zijn. Haar reeds vast te stellen en nauwkeurig te omschrijven zou thans voorbarig wezen. Daartoe wordt nog een gezet en veelomvattend onderzoek vereischt. Alles wat wij kunnen doen is, een paar opmerkingen mee te deelen, die eenig licht over dit vraagstuk verspreiden, en op een merkwaardig verschijnsel te wijzen, waaruit zulk een algemeene wet waarschijnlijk kan worden afgeleid.

Wat zien wij overal en altijd? Meer of minder ontwikkelde, hoogere en lagere godsdienstvormen kunnen langen tijd naast elkander voortleven, zonder eenigen invloed op elkaar uit te oefenen, en zelfs waar de hoogere trachten de lagere te verdringen kunnen deze laatste daaraan lang weerstand bieden. Nationale trots, vooroordeel, gehechtheid aan het van de vaderen overgeleverde, dikwijls door vervolging en onderdrukking nog versterkt, staatkundige en zelfs baatzuchtige redenen, achterlijkheid in al-

gemeene ontwikkeling dragen elk in 't bijzonder of vereenigd daartoe bij. Doch, waar zij in aanraking of in botsing komen, behoudt de hoogere ten laatste altoos het veld.

Individuën gaan van hoogere tot lagere godsdiensten over, hetzij om redenen buiten den godsdienst gelegen, hetzij omdat zij van dien hoogeren slechts naambelijders waren, volken, volkenfamiliën, maatschappijen nooit, tenzij uiterlijk slechts en door geweld en alleen voor zoolang als dat geweld zijn kracht niet verliest.

Deze twee opmerkingen worden door de geheele godsdienst-geschiedenis bevestigd, of liever het zijn duidelijke lessen die zij ons geeft. Eeuwen lang heeft het gezuiverde Mozaïsme tegen den volksgodsdienst der Israëlieten geworsteld; soms scheen het geheel vernietigd; ten laatste heeft het gezegevierd. Alles wat kon worden uitgedacht om het Christendom in zijn geboorte te smoren, zoowel in Palestina als in het Westen, werd door de machten van Israël en Rome in 't werk gesteld; maar alles was te vergeefs. Vroeger reeds konden de stroeve Romeinen de bekoring van den griekschen godsdienst niet weerstaan, en zelfs de Etruriërs, aan de Grieken zoo weinig verwant, namen hun goden over. Het Mazdeïsme, verhevener en reiner dan de oude arische volksgodsdienst, werd ten laatste de algemeen heerschende godsdienst van geheel Erân, doch tegen het Mohammedanisme was het niet bestand. Toch was het Mazdeïsme met veel vreemde bestanddeelen gemengd, en het Mohammedanisme ontstaan bij een volk van gansch andere familie dan het perzische. Hardnekkig was de tegenstand, dien Mohammed bij zijn volk ondervond, maar hij overwon. Het is waar, dat zijn leer de christelijke in het Oosten meestal verdrong, maar het oostersche Christendom was zoo verbasterd, dat het nauwelijks dien naam verdiende te dragen. Ook het Buddhisme moest, wij weten nog niet nauwkeurig waarom, op 't vasteland van Indië ten laatste voor 't Brâhmanisme wijken, maar niet dan nadat dit laatste zich geheel had hervormd, en zeker vooral omdat het eerste, als door vreemde heerschers begunstigd, den echten Hindu een gruwel was geworden. Het heeft zich buiten Indië des te meer verbreid. Dit kunnen wij met zekerheid zeggen, dat al de godsdiensten die door het Buddhisme, het Christendom en den Islâm overwonnen werden, op een lager standpunt van ontwikkeling stonden; waarbij opmerkelijk is, dat het Buddhisme het meest ingang ge-

vonden heeft bij de Oost- en Noord-Aziatische, het Mohammedanisme bij de West- en Zuid-Aziatische en Afrikaansche, het Christendom bij de Europesche volken. Dat dit laatste verschijnsel niet toevallig is, blijkt daaruit, dat het Buddhisme nooit wezenlijke vorderingen gemaakt heeft, waar het Mohammedanisme of het Christendom reeds heerschten, maar wel hier en daar voor de beide laatstgenoemde heeft moeten wijken; dat de Islâm in Europa steeds teruggedrongen is en zelfs in Europeesch Turkijë slechts de godsdienst eener regeerende minderheid uitmaakt, en ook daar reeds verdreven zou zijn zonder de jaloezie der westersche machten, waardoor de zieke man zijn kwijnend bestaan kan rekken; dat daarentegen het Christendom, zelfs in zijn treurigsten vorm, ook in het Oosten nooit geheel door den Islâm is ten onder gebracht.

Uit dit alles zouden wij de gevolgtrekking mogen maken, dat de ontwikkeling van den godsdienst beheerscht wordt door een wet, die wij de WET DER REDEKEUS kunnen noemen en krachtens welke:

De hoogst ontwikkelde godsdienst ten laatste over de lagere en daarmede het redelijk-zedelijke in den godsdienst altijd zegeviert, al wordt het in bijzondere gevallen tijdelijk verworpen.

Dat het woord *redekeus* naar analogie van het bekende *natuurkeus* gevormd is, behoeft wel nauwlijks gezegd te worden. Het bezwaar dat tegen den laatsten term is ingebracht, drukt echter op den eersten niet. Aan het woord *keus* hechten wij gewoonlijk het denkbeeld van bewustheid; in de benaming voor een onbewuste natuurkracht schijnt het dus min of meer misplaatst. Redekeus echter sluit van zelf bewustzijn in zich. Doch den naam geef ik voor een beteren. Al wat ik betoogen wilde is, dat die godsdienst waarin het redelijke en zedelijke het meest tot zijn recht komt, waarin het religieuze niet aan het ethische, noch omgekeerd het ethische aan het religieuze is opgeofferd, maar beide zooveel mogelijk vereenigd worden, in den strijd met andere godsdiensten op den langen duur zegevieren moet.

Het vraagstuk, dat hier slechts kort besproken kon worden, is een opzettelijk onderzoek waard en voor de toekomst van den godsdienst van het hoogste belang. De drie bestaande univerza-

listische godsdiensten streven er alle naar, om de uitsluitende godsdienst der menschheid te worden. Zal het een daarvan gelukken, de beide andere geheel te overwinnen? Zal het Christendom bijvoorbeeld de algemeene wereldgodsdienst worden? In zijn tegenwoordigen vorm zeker niet. Maar wel is het zeker, dat het alleen de kiemen in zich draagt, om dat te worden. Indien het, met aflegging van alle particularisme en sectengeest, met volledige toepassing van de waarheid uitgedrukt in dat schoone symbool, dat de heilige geest alle talen spreekt, dat de echt godsdienstig-zedelijke geest alle vormen van godsdienstig leven bezielen, verhoogen, vernieuwen kan, zich ontwikkelt naar zijn aard en oorspronkelijk beginsel, dan beantwoordt het aan de hoogste godsdienstige behoeften en houdt het met de ontwikkeling des menschdoms gelijken tred. Indien het wordt wat zijn Stichter gewild heeft, de ware, geestelijke aanbidding van God als den vader van alle menschen, zich openbarend in een leven van zelfverloochenende, toewijdende liefde jegens de menschen als broeders, dan behoeft het door niets hooger vervangen te worden, maar dan is het van-zelf de eenig redelijke, echtmenschelijke godsdienst, die aan het zedelijke de hoogste wijding en den krachtigsten spoorslag geeft. En indien er dan waarheid is in de leer der ontwikkeling, indien deze waarlijk gehoorzaamt aan de algemeene wet die wij meenden uit haar geschiedenis te mogen afleiden, dan zal het zeker tegen alle mededinging bestand zijn en eens als de grondslag der ware, volledige humaniteit, de godsdienst der menschheid worden.

Leiden, Maart 1874. C. P. TIELE.

———

CRITISCHE HARMONISTIEK.

Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Aus den Quellen neu bearbeitet von Dr. H. Graetz, Prof. an der Universität Breslau. Band I. [1])

Dat den Breslauschen Hoogleeraar Dr. H. Graetz onder de critische uitleggers des O. Testaments en de critische geschiedschrijvers van Israël eene eereplaats toekomt, zal wel niet worden betwist. Indien iemand, dan schijnt hij van de overlevering onafhankelijk te zijn. De lezers van ons Tijdschrift herinneren zich, hoe hij b. v. over den ouderdom en de strekking zoo van *de Prediker* als van het Hooglied oordeelt [2]). Ook zijn laatste boek, waarvan de titel hierboven is afgedrukt, behoeft men slechts even op te slaan, om zich te overtuigen, dat hij nu nog voor afwijking van de traditie geenszins terugdeinst. Zoo is het voor hem eene uitgemaakte zaak, dat niet slechts *Prediker* en Hooglied, maar ook de Spreuken ten onrechte aan Salomo worden toegekend (S. 303 n. 2). De opschriften der Psalmen hebben voor hem geen gezag: aan David worden ontzegd *Ps.* III (S. 277), VII (S. 278), XXXII (S. 262), XXXIV (S. 205), LI (S. 262), LII (S. 209), LIV (S. 212), LIX (S. 202), CXLII (S. 206) en een aantal andere. Zelfs *Ps.* XVIII (2 *Sam.* XXII) is slechts ten deele Davidisch (S. 257 ff.). Ook de verhalen van het O. Testament kan hij dikwerf niet als geloofwaardig erkennen. Die over Simson b. v. zijn „sagenhaft ausgeschmückt" en voor de historie niet bruikbaar (S. 135). De genealogieën van David

---

[1]) Leipzig, 1874; 10 afleveringen à 8 Ngr.

[2]) Jaargang V: 378—72; VI: 232—35.

in het boek *Ruth* en 1 *Kron.* zijn fictief (S. 195 n. 1). Welke stukken van den Pentateuch hij tot den Mozaïschen tijd brengt, blijkt nog niet duidelijk. Doch veel meer dan den Decalogus en het Bondsboek zal hij wel niet aan den wetgever zelven toekennen (S. 43 f.).

De vrijheid is de eerste levensvoorwaarde der wetenschap. Nu zij blijkt aanwezig te zijn, nemen wij het eerste deel van de *Geschichte der Juden* met belangstelling, ja met gespannen verwachting ter hand. Op scherpzinnige, nu en dan vermetele conjecturen bereiden wij ons voor, doch ook dán als wij niet aanstonds kunnen instemmen, zullen wij van een geleerd en talentvol man als Dr. Graetz veel, zeer veel kunnen leeren....

Bitter worden wij teleurgesteld.

Het is waar: de bewijzen van uitgebreide kennis ontbreken in dit boek evenmin als de blijken van wezenlijk talent. Niet zonder reden moge men klagen over slordigheid van uitdrukking en gezwollen stijl, dit neemt niet weg, dat vele bladzijden schoon geschreven zijn. Zoo is b. v. de beschrijving van Palestina (S. 71 ff.) uitnemend gelukt. Over tal van bijzonderheden wordt voorts, zoowel in den tekst en in de noten, als in de (20) aanteekeningen of *excursus*, veel licht verspreid. Aan de geographie is groote zorg besteed. Zoo ook aan de critiek van den tekst des O. Testaments. Doch dit alles is in zekeren zin slechts bijzaak. Bij de beoordeeling eener geschiedenis van Israël is de hoofdvraag deze, of de historische oorkonden volgens de ware critische methode gebruikt zijn en, ten gevolge daarvan, de historische werkelijkheid zuiver opgevat en juist teruggegeven is? Kan deze vraag niet bevestigend worden beantwoord, dan hebben wij recht om ons te beklagen, al is het dat het gemis van hetgeen wij in de eerste plaats zochten ons door verdienstelijke toegiften eenigermate wordt vergoed.

Welnu, dit geval doet zich hier voor. Oude en lang wederlegde dwalingen worden door Dr. Graetz in een nieuw kleed gestoken en als wetenschappelijke waarheid voorgedragen. In weinige woorden zou men zijn boek kunnen kenschetsen als eene repristinatie van de harmonistiek. De welbekende kunstmiddelen, waarvan deze zich placht te bedienen, worden hier opnieuw in werking gebracht. Al de geestesarbeid, aan de wederlegging van hare methode besteed, wordt òf geheel geïgnoreerd òf met een paar machtspreuken op zijde gezet. Het verschil, dat er be-

staat tusschen de voorgangers in dit spoor en Dr. Graetz, is veeleer in het nadeel dan in het voordeel van den laatstgenoemde. Zij waren — op hun standpunt hoogst natuurlijk — voorzichtig, ja zelfs angstvallig; Graetz daarentegen is een onversaagd man, deinst voor geene bezwaren terug en hakt den knoop door, als deze zich niet laat ontwarren. Zijne critische harmonistiek is gevaarlijker dan de hunne.

Dr. Graetz is zich zeer wel bewust van hetgeen hij doet. Hij werpt den handschoen toe aan de geheele critische school, niet alleen aan Ewald, dien hij gaarne als zondebok gebruikt, maar evenzeer aan diens geestverwanten ter rechter- en linkerzijde. Wat beweegt hem om van die allen af te wijken? Hoe rechtvaardigt hij de eigenaardige positie, die hij tegenover hen inneemt?

De Voorrede geeft daaromtrent aanstonds de noodige inlichting. De Schrijver verhaalt daar, waarom hij nu eerst het begin zijner „*Geschichte der Juden*" in het licht zendt. Het was zoo vreemd niet als het wel scheen, dat hij het 3de en de volgende deelen liet voorafgaan. Aan de bewerking van Band I en II voor welke het O. Testament de hoofdbron is, waren juist dáárom eigenaardige moeilijkheden verbonden. Was er dan aan het O. Testament nog niet genoeg gedaan? Integendeel: „die Schwierigkeit besteht nicht etwa in der Armuth, sondern in der Ueberfülle der Vorarbeiten." Elke bijzonderheid in de Israëlietische literatuur is herhaaldelijk onderzocht en „hundertfach monographisch oder im Zusammenhange behandelt". De resultaten van dien arbeid zijn in de handboeken van isagogiek, archaeologie, geschiedenis enz. neergelegd, doch „dieser erdrückende Stoff.... ist eher im Stande irre zu führen, als zu orientiren. Der Historiker, welcher sich diesen Führern anvertrauen wollte, würde förmlich vom Schwindel ergriffen werden und jeden Halt verlieren. Sicherer ist es jedenfalls, dieses literarische Tohu-Bohu zu ignoriren und sich ein eigenes Urtheil aus den Quellenschriften selbst zu bilden" (S. VII).

Hier houden wij even stand. Want nu reeds blijkt, hoever Dr. Graetz het gebracht heeft in de waardeering van het werk zijner voorgangers. Kenmerkend mag het al aanstonds heeten, dat hij geen onderscheid maakt tusschen de opeenvolgende perioden der bijbelstudie, maar alles over ééne kam scheert. Dat er omstreeks het midden der vorige eeuw een nieuwe tijd aanbrak

en het onderzoek van toen af eene andere richting volgde, had hij zelfs in de weinige zinsneden, die hij aan dit onderwerp wijdt, duidelijk moeten doen uitkomen. Doch meer nog hecht ik aan hetgeen hij schrijft over den „Schwindel" en het „literarische Tohu-Bohu". Juist zoo oordeelt over den strijd der meeningen op het gebied der Inleiding in het O. Testament en der geschiedenis van Israël ieder oningewijde. Voor hen die buiten staan zijn inderdaad de uiteenloopende hypothesen eene babelsche verwarring. Doch de duizeling wijkt, als men er dieper in doordringt. Die moeite heeft Graetz zich niet gegeven. Ten aanzien van den Pentateuch schrijft hij een weinig verder (S. XIII): „Die Bestandtheile der Gesetze zu zerlegen hat noch zu keinem sicheren Resultat geführt. Die Formeln: Jehovismus, Elohismus, Deuteronomismus oder (?) Mosaïmus, Prophetismus, Levitismus, womit die Kritik innerhalb der Protestantischen Theologie o pe rirt, sind Schlagwörter ohne Inhalt geworden: für die historische Reconstruktion sind sie unbrauchbar". Dat klinkt zeer voornaam en zal ongetwijfeld door de tegenstanders der hier bedoelde critiek in hun belang worden gebruikt. Doch het getuigt inderdaad van verregaande onkunde. Wie „Jehovismus" en „Elohismus" voor ijdele klanken houdt, moest over deze dingen niet medespreken. Want voor elk deskundige is het openbaar, dat de zoodanige inderdaad goedgevonden heeft „dieses literarische Tohu-Bohu zu ignoriren" en „zich uit de bronnen een eigen oordeel te vormen". Deze antithese verklaart, in hare onzuiverheid, de geheele zaak op eens. Het „Tohu-Bohu" moet immers juist dienen om de bestanddeelen der bron van elkander te scheiden? Wie denkt er aan, de hypothesen aangaande het ontstaan der boeken voor de studie van de boeken zelve in de plaats te stellen? Toen Dr. Graetz het — nog altijd aanmerkelijk, maar tevens zeer verklaarbaar — verschil dier hypothesen had geconstateerd, heeft hij ze laten liggen en — de bronnen zelve geraadpleegd. Doch het alzoo gevormde „eigen oordeel" heeft niet het minste recht om zich als iets bijzonders voor te doen. Het mag op het „Tohu-Bohu" niet uit de hoogte neerzien, want het staat daarbeneden. Intuïtie is eene heerlijke gave, maar als zij de plaats van het kalme en strenge onderzoek inneemt, wordt zij tot de orde geroepen.

Het zal allengs duidelijker blijken, dat ik niet te stout spreek. Wij nemen nu de Voorrede weder ter hand en vernemen van

den auteur, wat hem naast en bij de studie van het O. Testament zelf voor den geschiedschrijver van Israël onmisbaar schijnt: „Man musz die biblischen Schriften in dem Lande lesen, wo sie ihren Ursprung haben, oder man musz den biblischen Schauplatz mit der Bibel in der Hand bereisen" (S. VIII). Hem zelven viel, in het voorjaar van 1872, dat geluk ten deel. Gedurende zijn verblijf in Palestina hield hij zich niet met de nasporing van topographische bijzonderheden, noch ook met opgravingen bezig. Het was hem te doen om de aanschouwing van het land in zijn geheel, dat, hoe ook verwaarloosd, nog altijd hetzelfde karakter draagt als in de dagen van Abraham, Jozua, David, Jezaja, Ezra en de Makkabeën. Anderen, vooral Franschen en Engelschen, waren hem daarin voorgegaan, zonder evenwel onze kennis van Israël's verleden uit te breiden. Doch dit had zijne bijzondere oorzaken: zij verstonden den grondtekst van het O. Testament niet of gevoelden zich niet vrij om daarop de critiek toe te passen. Eigen aanschouwing en critiek der oorkonden moeten samengaan: „Nur beides vereint, Beobachtung des Schauplatzes der Geschichte und Kritik der Quellen, geben das richtige Augenmasz für die Dimensionsverhältnisse und den Pragmatismus der geschichtlichen Bewegung. Die Kritik schärft das Auge, und die Autopsie regelt die Kritik" (S. X.). Dit laatste denkbeeld wordt nu nog verder ontwikkeld. Ziethier, met des schrijvers eigene woorden, de hoofdpunten van zijn betoog. „Die durch Autopsie unterstützte und geregelte Kritik giebt den Werthmesser für die in der biblischen Quellenschrift enthaltenen historischen Relationen." „Da wo in den Quellen die geschichtlichen Fakta lokal individualisirt sind, erkennt man an Ort und Stelle nicht blos die Anschaulichkeit der Schilderung, sondern auch die Treue der Ueberlieferung. Man kann so ziemlich in Gedanken den geschichtlichen Vorgängen folgen. Die Untersuchung ist daher beinahe gleichgültig, ob die Quellen, welche die Fakta überliefern, einer älteren oder jüngeren Zeit angehören. Diese Unterscheidung hat nur Werth für die Beurtheilung der Zustände und Gesetze, oder des Bleibenden, aber nicht für die Schätzung der Ereignisse und ihrer Verkettung, oder des Flieszenden in der Geschichte. Hier kommt es lediglich auf die Treue und Zuverlässigkeit der Ueberlieferung an, und diese wird durch die Bestimmtheit der Lokalität verbürgt" (S. XI). En nog eens: „Für das Materielle der Geschichte" —

in onderscheiding van de woorden der personen, die sprekend worden ingevoerd, en van de getallen, die aan overdrijving blootstaan — „gewährt die topographische Bestimmtheit eine so sichere Bürgschaft, dasz sie für die Kritik ein Correktiv bietet. Solche Erzählungen nämlich, in denen die Lokalität unbestimmt gelassen oder ganz verwischt ist, können nicht oder wollen gar nicht als historische Thatsachen gelten, sondern haben lediglich einen didaktischen Zweck oder gehen auf eine Tendenz aus. Die Chronik bietet öfter Gelegenheit diese Scheidung zu machen. Soweit ihre Relationen bei der Begebenheit einen Ort individualisiren, sind sie historisch, wenn sie aber einen solchen vermissen lassen, sind sie didaktisch oder tendenziös" (S. XII).

Doch genoeg om de meening van Dr. Graetz in het licht te stellen. Het komt natuurlijk niet in mij op, de waarde der „Autopsie" en de groote beteekenis van het onderzoek der topographische *data* te loochenen. Ook de beste reisbeschrijvingen vergoeden het gemis van eigen aanschouwing slechts den deele. Doch terwijl ik dit volgaarne erken en Dr. Graetz met zijn bezoek aan Palestina van ganscher harte gelukwensch, moet ik tegelijk ten ernstigste protesteeren tegen de critische regelen, die hij hier voordraagt. In zijne ontkenningen heeft hij volkomen gelijk: de verhalen zonder (of met blijkbaar fictieve) plaatsbepalingen zijn ongeloofwaardig. Dat wisten wij trouwens sedert lang. Op dien grond is b. v. de episode van Bileam (*Numer* XXII—XXIV) met hare dichterlijke geographie als niet-historisch aan te merken. Maar is nu ook het omgekeerde waar? Men vertrouwt zijne oogen nauwelijks, als men ziet dat Dr. Graetz dit beweert. Alsof niet — overal, in Palestina zoo goed als daarbuiten — de sagen en legenden evenzeer aan eene bepaalde localiteit gebonden waren als de herinnering der historische werkelijkheid! Alsof het „lokal individualisirte" niet even goed eene fictie als een feit kon zijn! Wanneer Graetz daaruit concludeert tot „die Treue der Ueberlieferung," dan is dit eene grove ketterij, waartegen alle critische geschiedschrijvers zullen opkomen. Niet minder tegen zijne stelling, dat het „bijna onverschillig" is, of de verhalen al dan niet kort na de feiten, die zij mededeelen, zijn te boek gesteld. Zeker, ook als ze eerst veel later zijn opgeteekend, kunnen ze eene zuivere overlevering behelzen. Doch de overlevering kan óók allerlei vreemde elementen in zich opgenomen hebben en zelfs geheel van karakter veranderd zijn,

En juist omdat ook deze mogelijkheid, waar zij bestaat, in aanmerking behoort te worden genomen, beginnen wij steeds met het onderzoek naar den ouderdom der verhalen en hechten wij aan de uitkomst, die het oplevert, zoo groote waarde.

Dit zijn hoogst elementaire waarheden, die ik daarom ook niet behoef te bewijzen. En dat te minder, omdat Dr. Graetz zelf hier en daar duidelijk toont er van doordrongen te zijn. Hij handelt S. 134—137 over Simson, geeft den inhoud van *Richt.* XIII—XVI kortelijk terug, maar verzekert herhaaldelijk, dat wij den historischen Simson niet kennen. „Geschichtlich zuverlässiges von Simson's Thaten, und wie er sich seines Volkes angenommen hat, ist nicht überliefert. Die Erzählung von ihm ist sagenhaft ausgeschmückt" (S. 135). »Simson mit seinem Wesen und seinem listigen Kampfe gegen die Philister war den spätern Geschlechtern unverständlich geworden. Von dem Umstande seines langen Haarwuchses entnahm die Sage den Zug, dasz Simson ein Nasiräer gewesen sei, welcher sein Haar geweiht hätte. In dieser sagenhaften Ausschmückung is das Bild des danitischen Helden und Richters in entstellter Gestalt auf die Nachwelt gekommen" (S. 137). Ik heb hiertegen natuurlijk niets in te brengen. Doch waar blijft de theorie, die ons in het „Vorwort" verkondigd was? Meer dan vele andere zijn de verhalen over Simson vol van plaatsbepalingen; hij wordt geboren te Zora, groeit op te Mahanê-Dan tusschen Zora en Estaôl, huwt te Timna, woont te Etham, verslaat de Philistijnen te Lechi, brengt de poorten van Gaza naar den berg tegenover Hebron, wordt in het dal Sorek door Delila verraden, verplettert zijne vijanden onder de bouwvallen van den Dagons-tempel te Gaza en wordt begraven tusschen Zora en Estaôl. Alles is „lokal individualisirt", en „an Ort und Stelle" moest dus de getrouwheid der overlevering geconstateerd zijn. En toch geene geschiedenis!

Een tweede voorbeeld spreekt nog duidelijker. Tot de literatuur onder Salomo's regeering brengt Graetz de twee aanhangsels bij het boek *Richteren* (H. XVII v. en XIX—XXI). Hij ziet daarin tendentieuse vlugschriften ten gunste van het koningschap en den stam Juda, ter bestrijding eensdeels van de vrijheid, die in het richteren-tijdvak had geheerscht, anderdeels van den stam Benjamin en Saul's aanhangers (S. 351—354). Met welk recht hij zoo oordeelt, kan ik thans in het midden laten. Het is mij alleen te doen om de verhouding tusschen de topographie en de

historische critiek. Met den daaromtrent gestelden canon is deze opvatting van *Richt.* XVII—XXI niet te rijmen. Wel is waar, tot de kenmerken van die verhalen zal óók behooren, de „Unbestimmtheit der Localitäten" (S. 354), doch dit kan niet worden toegestemd. Wáár ergens op het gebergte van Ephraïm Micha woonde, wordt niet nader aangeduid (H. XVII: 1). Doch overigens is alles even bepaald en nauwkeurig, zooals de inzage van H. XVIII: 2, 7, 8, 11, 12, 28; XIX: 1, 2, 10—15; XX: 1 enz., 14, 18, 19, 25, 26, 29, 33, 47; XXI: 2, 9, 12, 19, 21 leeren kan. En toch „höchst künstlerisch angelegte Erzählungen, um in dem harmlosesten Tone miszliebige Stämme und Städte und die ganze Wildheit der Richterzeit zu brandmarken" (S. 353)!

Zooveel is onmiskenbaar, dat de regel, dien Dr. Graetz in zijne voorrede aanbeveelt, de noodige rekbaarheid bezit. Om het kort uit te drukken: die regel belemmert hem zelven niet in zijne vrijheid, maar kan nu en dan dienst doen ter afwering van de bedenkingen, die, op grond van den jongeren oorsprong en den onderlingen strijd der verhalen, tegen hunne volstrekte geloofwaardigheid of zelfs tegen hun historisch karakter door anderen worden ingebracht. Nog korter: die regel is uitgedacht in het belang der intuïtieve critiek. Tegen het slot der voorrede schrijft onze auteur: „Der Verlauf der Geschichte vom Einzug in Kanaan bis zur Culminirung unter David und Salomo und von da bis zur rückläufigen Bewegung (?) entwickelt sich aus den gegebenen Verhältnissen so naturgemäsz, dasz wir ihn nach dem Gesetz der geschichtlichen Bewegung fast ebenso *a priori* construiren könnten" (S. XIII). Bedrieg ik mij, of zijn dit hoogst karakteristieke woorden? Inderdaad, Graetz twijfelt niet, of hij kent „das Gesetz der geschichtlichen Bewegung". Hij weet, hoe Israël, in het bezit der „Sinaïtische Lehre," zich in Kanaän ontwikkelen moest. Hij heeft dat, vroeger ook reeds, maar nu weder in Palestina gezien. Met die wetenschap zijn zijne eigene, vaak micrologische onderzoekingen zeer wel vereenigbaar, maar „Elohismus, Jehovismus, Deuteronomismus" en andere *ismi* in het geheel niet. Deze worden dus, zonder vorm van proces, over boord geworpen.

Wellicht laad ik den schijn op mij van gevoeligheid over miskenning, wanneer ik onwillekeurig telkens vrij krasse woorden gebruik. De lezer wete daarom, vooreerst, dat ik persoonlijk in den strijd tusschen Dr. Graetz en de nieuwere *critici* in het geheel

niet betrokken ben; mijn naam komt in zijn boek niet voor. Ook behoor ik niet tot hen, die (S. X) het Israëlietische volk „als eine verkommene semitische Race verächtlich behandeln, die Geschichte desselben wegwerfend als eine „Judengeschichte" bezeichnen, oder die Lehre dieses Volkes als „die Religion einer Horde" von oben herab belächeln". Niets verhindert mij dus, Dr. Graetz en zijn werk onpartijdig te beoordeelen Doch daarom juist kan ik, ten andere, den treurigen indruk, dien de manieren van Dr. Graetz op mij maken, noch mistrouwen, noch van mij zetten. Er schuilt achter zijnen trant eene zelfverheffing, die, naarmate zij minder gemotiveerd is, te meer tegenzin inboezemt. Hij neemt den schijn aan van iets nieuws te geven, van nu eindelijk licht te scheppen in den chaos en, tegenover de afgedwaalde en tobbende wetenschap, het Israëlietische volk in zijne eigenlijke beteekenis en waarde te doen kennen. Ware het inderdaad zoo, of ook slechts ten halve zoo, ik ben mij bewust, die opgaande zon volgaarne te willen begroeten. Doch het is zoo niet. Daarvan overtuigt ons al aanstonds de overweging van hetgeen Dr. Graetz zelf over het door hem ingenomen standpunt en tot aanbeveling van zijne methode in het midden brengt. Is het wonder, dat de teleurstelling daarover zich lucht geeft in een paar gestrenge uitdrukkingen?

Zoolang wij evenwel ons tot de inleidende beschouwingen bepalen, blijft ons inzicht in hetgeen Dr. Graetz wil en ons oordeel over zijn werk gebrekkig. Wij moeten hem aan den arbeid zien en de resultaten zijner methode toetsen. Het deel zijner *Geschichte der Juden*, dat voor ons ligt, heeft ook dezen afzonderlijken titel: *Geschichte der Israeliten von ihren Uranfängen* (um 1500) *bis zum Tode des Königs Salomo* (um 977 vorchr. Zeit). Het bevat, behalve Voorrede en Inleiding, 10 hoofdstukken, welker inhoud uit de opschriften blijken kan: I. Die Vorgeschichte; II. Die Einnahme des Landes Kanaan: III. Die Nachbarn; IV. Die Richterzeit und die Richterhelden; V. Die Uebergangszeit vom Heldenthum zum Königthum, Eli und Samuel; VI. Saul; VII. David und Isch-bóschet; VIII. David; IX. Salomo; X. Zustände und Wandlungen, Gesetz und Sitte, Kunst und Literatur. — De reeds vermelde aanteekeningen verdeelen zich over deze hoofdstukken. Zoo handelt b. v. de 2de over de vervulling van de profetieën des O. Testaments; de 3de en 4de over den doortocht door de Roode Zee en de omzwerving door de woestijn;

de 8ste tot de 16de over bijzonderheden uit David's leven; de 19de over de chronologie (polemiek tegen de Egyptologen en de Assyriologen); de 20ste over Urîm en Thummîm. — Er moet, het spreekt vanzelf, uit dezen rijken overvloed eene keuze gedaan worden; aan volledige behandeling valt niet te denken. Welaan, bepalen wij ons, althans hoofdzakelijk, tot de geschiedenis van Samuel, Saul en David. Daarvoor vloeien de bronnen rijkelijk genoeg. Ook is dit tijdvak door Dr. Graetz met blijkbare liefde en zelfs met meer dan gewone uitvoerigheid behandeld. De meest in het oog vallende punten zijner beschouwing wensch ik mede te deelen en te beoordeelen.

I. Samuel stamde af van Korach en behoorde dus tot den stam Levi. Zijne familie was evenwel in Ephraïm opgenomen en daarmede samengesmolten, zoodat zij als Ephraïmietisch werd beschouwd. De genealogieën in 1 *Kron.* VI: 1—13, 18—23, vullen elkander aan en dragen den stempel der echtheid (S. 147 f.).

Deze lang wederlegde dwaling stelt Dr. Graetz in zijne schets van Samuel's werkzaamheid vooraan. Wat in den laatsten tijd, b. v. door K. H. Graf, over de geslachtlijsten der Levieten in de boeken der Kronieken is opgemerkt, kent hij blijkbaar niet. Hij weet niet eens, dat 1 *Kron.* VI: 18—23 in de war en corrupt is, en rekent (S. 492), dat er tusschen Korach, den tijdgenoot van Mozes, en Samuel althans 14 geslachten liggen [1]). De „stempel der echtheid" had dus wel nader moeten zijn aangewezen. De inlijving der Levietische familie in den stam Ephraïm is zuivere fictie en wordt door geene enkele analogie aanbevolen, want de Leviet in *Richt.* XVII: 5 wordt door een jonger lezer gezegd „uit het geslacht van Juda" te zijn (H XVII: 7), om dezelfde reden, waarom hij later (H XVIII: 30) een kleinzoon niet van Mozes, maar van Manasse heet, omdat hij nl. niet waardig was tot de zonen van Levi gerekend te worden [2]).

Doch de opvatting van Samuel's karakter en werkzaamheid is in haar geheel al zeer weinig historisch. Ik kom daarop beneden nog terug en bepaal mij thans bij een paar punten. De vereeniging van profeten in de nabijheid van Rama, die wij uit 1 *Sam.*

---

[1]) Verg. mijn *Hist. Krit. Onderzoek* enz. I: 220 v.

[2]) Kortheidshalve verwijs ik naar *De godsd. van Israël* I: 258; *Theol. Tijdschrift* VI: 651.

X en XIX kennen, wordt (S. 153 f.) tot eene gemeente van Levieten gemaakt — een gevoelen, waarvoor, zoover ik zien kan, niet de minste grond bestaat. De verschijnselen van geestverrukking, die zich in haar midden voordeden, gaat Dr. Graetz met stilzwijgen voorbij. Daarentegen verzekert hij ons — op eigen gezag voortbouwende op de geheel onhistorische mededeelingen van den Kroniekschrijver [1]) — dat Samuel den eeredienst verrijkt heeft met den lofpsalm en het snarenspel (S. 158 f.). Omdat N.B. de Kroniekschrijver, die ongeveer 800 jaren na Samuel leefde, de Levietische zangers als geïnspireerden voorstelt en hen laat „profeteeren", durft Dr. Graetz schrijven: „So eng verbunden war durch Samuel's Beispiel die Dichtkunst mit dem Prophetenthume, dasz für den Dichter und den Propheten eine und dieselbe Benennung aufkam. Beide wurden als Seher (Roêh, Chosêh, Nabi) bezeichnet, und dichten und weissagen (*hitnabeh*) war so ziemlich gleichbedeutend. Zwei Propheten, welche sich unter Samuel und nach seinem Beispiel ausgebildet haben, Nathan und Gad, gehörten dem von ihm angeführten Chore an" (S. 159). Moet dit geschiedenis heeten?

II. Het gold in den laatsten tijd als uitgemaakt, dat de berichten in I *Samuel* over de invoering van het koningschap onderling streden en, wel verre van de werkelijke toedracht der zaak zuiver terug te geven, ons de jongere, verre uiteenloopende opvattingen daarvan deden kennen. Indien 1 *Sam.* VIII—XII een welgesloten geheel uitmaken, dan — ja, dan zijn er geene tegenstrijdige berichten meer, noch in het O. Testament, noch elders. Toch ziet Dr. Graetz kans, de onvereenigbare verhalen met elkander te rijmen. Maar welk een willekeur en wat opeenstapeling van onwaarschijnlijkheden in de bladzijden (S. 162 ff.), die hij aan dit onderwerp wijdt!

Eerst vernemen wij, dat het verlangen naar een koning is uitgegaan van de overjordaansche stammen. De rede van Samuel over de gevaren, aan het koningschap verbonden (1 *Sam.* VIII: 9—19), was gericht tot hunne afgevaardigden. Zij trof haar doel niet. Integendeel, toen niet slechts de Ammonieten, maar ook de Philistijnen zich tegen Israël verhieven, werd de wensch naar het eenhoofdig bewind algemeen en eindelijk

[1]) Volgens hem is Heman kleinzoon van Samuel, 1 *Kron.* VI: 3—13; 18—23.

onwederstaanbaar (S. 162—165). — Deze geheele voorstelling gaat buiten de verhalen om. Wel wordt (1 *Sam.* XII: 12) het verlangen — niet van de overjordaansche stammen, maar van geheel Israël — naar een koning met den aanval van Nahas, koning der Ammonieten, in verband gebracht. Doch de gezanten uit Jabes begeven zich naar deze zijde van de Jordaan om te zien, of er iemand is die hen helpen kan; van een koning weten zij niets af; evenmin vragen zij daarom (H. XI: 1 verv.). Hun of hunnen broederen aan de overzijde het initiatief toe te kennen, gaat dus niet aan. Bovendien is nu het geheele denkbeeld, dat Israël over de instelling van het koningschap beraadslaagd en de bevrediging zijner wenschen van Samuel's toestemming afhankelijk gemaakt zal hebben, inderdaad ongerijmd. M. a. w. 1 *Sam.* VIII kan niet anders worden beschouwd dan als eene voorstelling van den profetischen geschiedschrijver [1]).

Toen nu — zoo lezen wij verder — Samuel besloten had toe te geven, werd het voor hem de vraag, wien hij koning maken zou. Volgens Graetz (S. 166 f.) droeg hij vóór alles zorg, dat de nieuw benoemde niet te machtig worden zou, en vestigde hij daarom zijne keuze, niet op den krijgshaftigen en eerzuchtigen Abner, maar op Saul, een man „von geradezu bäuerlicher Verschämtheit und Menschenscheu, welcher sich am Pflug und an dem Wachsthum der Heerden seines Vaters behaglich fühlte, keinen weiteren Gesichtskreis kannte, als den der Stadt oder des Dorfes, wo er geboren war, und kaum eine Ahnung davon hatte, dasz es Menschen giebt, denen das Herrschen über Andere süsz vorkommen kann." Eene fraaie keus, voorwaar, die onze Schrijver evenwel zeer natuurlijk schijnt te vinden en als een blijk van Samuel's wijsheid bewondert. — Hoe deze nu met Saul in aanraking kwam, meent Graetz uit de berichten niet met zekerheid te kunnen opmaken. Den inhoud van 1 *Sam.* IX: I—X: 16 geeft hij terug, zonder daarvoor in te staan („Eine Nachricht lautet," S. 167; „So wird weiter erzählt," S. 169). Doch deze twijfel schijnt alleen de bijomstandigheden te betreffen. Want de geheime aanwijzing van Saul door Samuel wordt als een feit aangenomen (S. 169), hetgeen niet verhindert, dat óók de benoeming door het lot als historisch wordt erkend (S. 170). Ziethier nu een sprekend bewijs van het onbevredigende der geheele

[1]) Verg. verder *Nieuw en Oud*, III (1862) blz 41 verv.

methode. Hoe gaat het één met het ander samen? Hoe kan — zonder een wonder of zonder knoeierij — het lot uitspraak hebben gedaan ten gunste van Samuel's uitverkorene? Op die vraag had Graetz, die de twee berichten (1 *Sam.* IX: I—X: 16 en X: 17—26) combineert, duidelijk antwoord moeten geven. Doch hij spreekt daarover met geen enkel woord. Is dat oprecht? en is hij, die zoo de oogen sluit voor de bezwaren of ze voorzichtig bemantelt, bevoegd om zijne methode boven die der voorgangers te verheffen?

Doch het ergste is nog niet vermeld. Er blijven nl. nog andere bezwaren over. Inzonderheid baart 1 *Sam.* XI — het ontzet van Jabes door Saul — in verband met het voorafgaande moeilijkheid. Dr. Graetz meent haar te kunnen wegruimen door de hypothese, dat de strijd tegen de Philistijnen (1 *Sam.* XIII, XIV) chronologisch voorafgaat aan den tocht tegen Nahas en aan de bevestiging van het koningschap door Samuel (H. XI, XII). De tegenwoordige rangschikking der verhalen moet, volgens hem, worden verklaard uit den wensch des schrijvers, om eerst de vreugde over Saul's verheffing, hare lichtzijde als het ware, daarna (1 *Sam.* XIII: 8—14) de verwerping van den nieuwen koning, den schaduwkant van de op hem uitgebrachte keuze, den lezer voor oogen te stellen. Aan deze zakelijke opeenvolging zal de auteur de chronologische hebben ten offer gebracht. Tot aanbeveling van deze hypothese doet Graetz opmerken, 1°. dat 1 *Sam.* XIII: 4 verv. (Saul's tocht naar Gilgal en zijn wachten aldaar op Samuel) worden aangekondigd 1 *Sam.* X: 8 en daarop dus ook behooren te volgen; 2°. dat Israël zich 1 *Sam.* XI: 8 in veel beteren toestand bevindt dan H. XIII: 19—22, een toestand die volgen moet op de overwinning, waarvan H. XIV bericht geeft. — Deze argumenten beteekenen niets. Immers 1°. gelijk 1 *Sam.* X: 8 op H. XIII: 4 verv. wijst, zoo ook 1 *Sam.* X: 7 op H. XI: hier doet Saul „wat zijne hand vindt" en „is God met hem," gelijk Samuel hem dat daar geraden en beloofd had; 2°. de strijd tusschen 1 *Sam.* XI: 8 en XIII: 19—22 bestaat, maar mag niet door omzetting of andere middelen worden weggenomen, want hij komt voort uit het verschil tusschen de twee verhalers, van wie die berichten afkomstig zijn. Men neemt als bewezen aan wat te bewijzen is, indien men de overeenstemming der strijdige verhalen *a priori* vaststelt. Bovendien is immers de opgave in 1 *Sam.* XI: 8 blijkbaar overdreven en dat

geheele hoofdstuk wèl in de hoofdzaak, maar niet in de bijzonderheden geloofwaardig? Doch toegegeven, voor een oogenblik, dat de argumenten van Graetz eenige kracht hadden, zou dan daarmede zijne hypothese gerechtvaardigd zijn? In geenen deele! Want zij sluit, van naderbij bezien, de grove ongerijmdheid in zich, dat Saul door Samuel verworpen is, vóórdat hij nog door Samuel was geïnstalleerd, of, anders uitgedrukt, dat de profeet hem in eene vergadering van geheel Israël als koning voorgesteld en bevestigd heeft (1 *Sam.* XII), nadat hij te Gilgal tot hem had gesproken: „Nu zal uw koninkrijk niet bestaan. Jahveh heeft zich eenen man naar zijn hart gezocht en hem geboden een voorganger te zijn over zijn volk, omdat gij niet zijt nagekomen wat Jahveh u geboden had" (1 *Sam.* XIII: 13, 14). Het is waarlijk niet te verwonderen, dat nog niemand op den vreemden inval is gekomen, dien Graetz ons (S. 172 n. 1) op hoogen toon als de eenvoudige oplossing van het bezwaar aanprijst. Veeleer verbaast het ons, dat hij zelf niets heeft gevoeld van de ongerijmdheid, waarop zijne hypothese uitloopt. Of zou hij daarvan toch wel iets hebben bemerkt? Ik moet het bijna vermoeden, als ik zie, hoe hij den inhoud van 1 *Sam.* XIII: 8—14 teruggeeft. De hoofdzaak, de verwerping van Saul door Samuel, laat hij achterwege. Men noemt dat, in goed Hollandsch, knoeierij. Het woord is niet te hard, gelijk ieder zal moeten toestemmen, die eerst 1 *Sam.* XIII: 8—14 en daarna de woorden van Graetz leest, die ik hieronder uitschrijf:

„Schon hatte sich eine Anzahl der um ihn (Saul) versammelten Schaar aus dem Staube gemacht, da sie in Samuel's Abwesenheit ein ungünstiges Zeichen erblickte. In dieser Ungeduld entschlosz sich Saul, am siebenten Tage auf eigene Hand zu handeln. Auf herkömmliche Weise brachte er zuerst Opfer, um die Gottheit für den glücklichen Ausgang des Kampfes günstig zu stimmen. Als er eben mit der Opferhandlung beschäftigt war, erschien Samuel plötzlich und fuhr den König hart an, dasz er sich von der Ungeduld hatte hinreiszen lassen. War die Frist der sieben Tage, die ihm Samuel vorgeschrieben hätte, nur eine Probe, um sich die Ueberzeugung zu verschaffen, ob der von ihm gewählte König seinen Anordnungen Folge leisten werde? Oder hatte er eine andere Absicht dabei, wollte er das Opfer nicht auf die hergebrachte Weise vollziehen lassen? Genug, er behandelte Saul's Uebertretung mit solchem

Ernst, dasz er sich von Gilgal entfernte und Saul im Stiche liesz, ein harter Schlag für diesen, da er auf des Propheten Beistand in dieser gefahrvollen Unternehmung viel gebaut hatte" (S. 174 f.).

Hierbij blijft het. Wat dunkt u van de critische harmonistiek? Is zij beter dan hare oudere zusters?

Zonderling is bij dit alles nog, dat Graetz geene „Ahnung" schijnt te hebben van de bedenkingen tegen Samuel's zedelijk karakter, waartoe zijne geheele voorstelling van diens handelwijze omtrent Saul aanleiding geeft. De historische critiek had den profeet in zijne eer hersteld [1]). Graetz maakt haar werk ongedaan en bemerkt niet eens, wat er dan van Samuel overblijft. De echt-hiërarchische en „rechthaberische" toespraak in 1 *Sam.* XII roemt hij zelfs als een getuigenis van „Geisteshoheit und prophetische Grösze" (S. 181). Ja, de natuurverschijnselen, die haar kracht bijzetten, erkent hij als historisch, zonder evenwel duidelijk te zeggen, of hij ze, met den verhaler, voor wonderen aanziet (S. 182) — een verzuim, dat niet op zich zelf staat en waarop ik later terugkom. In één woord: de middelen, door de critiek aangewend, zijn „verbraucht" (S. 172 n. 1) en verwerpelijk. Doch de bezwaren, die zij alzoo wegruimde, worden niet opgeheven, maar — met stilzwijgen voorbijgegaan.

III. Over den strijd tusschen Samuel en Saul, na het voorafgaande, slechts enkele woorden! Meenden wij tot dus ver, dat de tweevoudigheid der berichten in I *Samuel* daarbij bijzonder duidelijk uitkwam, ja onmiskenbaar mocht heeten (verg. H. XIII: 8—14 met XV: 16—29), Graetz oordeelt anders, maar — zal wel niemand onzer bekeeren. Hij neemt nl., gelijk wij daareven zagen, de vrijheid het eerste bericht *quam simplicissime* dood te zwijgen. Zoo is zeker de tegenstrijdigheid aanstonds opgeheven.

Afzonderlijke vermelding verdient alleen nog, dat Graetz niet het minste besef heeft van de bedenkingen tegen de volstrekte geloofwaardigheid van 1 *Sam.* XV. Hij weet anders zeer wel, dat de Israëlietische geschiedschrijvers in het teruggeven van de woorden hunner helden zeer vrij te werk gaan (S. XI). Doch van de toepassing dezer algemeene waarheid op Samuel's toespraak in 1 *Sam.* XV komt niets in. Men zou anders meenen, dat alles daarvóór pleitte: het zijn de denkbeelden van de profeten der 8ste en 7de eeuw, die hier aan den ziener uit de oudheid

[1]) Verg. D. F. Strausz, *H. S. Reimarus* S. 122 ff.

worden in den mond gelegd, terwijl bovendien 1 *Sam.* XV tot die groep van verhalen behoort, welke van de feiten het verst afstaat en de historische werkelijkheid, ter wille van de profetische idee, dikwerf geheel uit het oog verliest. Graetz is hiervoor geheel blind en construeert zelfs Samuel's karakter vooral op grond van 1 *Sam.* XV (S. 184 ff. verg. 150, 152). Hiermede in verband staat een uitval tegen Ewald — één uit vele — dien ik toch even vermelden moet. Ewald legt — zeer terecht — nadruk op de gestrengheid, waarmede Samuel de „verbanning" van de Amalekieten doorzet, en vindt daarin het karakter van zijn Jahvisme uitgedrukt. Dienovereenkomstig ziet hij in het eigenhandig dooden van Agag door Samuel een offer aan Jahveh gebracht — geheel in overeenstemming met de eigene woorden van den geschiedschrijver (1 *Sam.* XV: 33): „toen hieuw Samuel Agag voor het aangezicht van Jahveh te Gilgal in tweeën." Graetz schrijft, in plaats daarvan: „Samuel befahl darauf, den Amalekiterkönig auseinander zu reiszen" (S. 188), en beklaagt zich daarbij in eene noot, dat Ewald, „der fromme Exeget," hier een offer vindt aangeduid — „als hatte Samuel noch Menschenopfer dargebracht. Samuel, der so entschieden das Opferwesen geringstellte, sollte gar Menschenopfer gebracht haben!" (S. 188 n. 2). Hier gaat, gelijk men bemerkt, de apologetische ongerechtigheid al zéér ver. Niet Ewald, maar Graetz verdraait den tekst. En daarbij nu dat schampere: „der fromme Exeget," alsof de vroomheid ons gebood Samuel te idealiseeren en hem de denkbeelden van drie of vier eeuwen later toe te dichten. Van dat vooroordeel is de critiek „innerhalb der protestantischen Theologie" gelukkig bevrijd [1].

---

[1]) Nog één staaltje van de polemiek tegen Ewald! Graetz behoudt 1 *Sam.* X: 27 de masoretische lezing (וַיְהִי כְּמַחֲרִישׁ), die hij de vrijheid neemt te vertalen: „hij hield zich als doof." Ewald daarentegen verbindt de laatste woorden van vs. 27 met H. XI: 1 en leest met de LXX: וַיְהִי כְּמֵחֹדֶשׁ, „het geschiedde na ongeveer eene maand." Dit rekent Graetz tot Ewald's „Absonderlichkeiten, über die mit ihm nicht zu rechten ist" (S. 173 n. 1). Hij weet nl. niet, dat Thenius en Wellhausen dezelfde lezing volgen. Hij voegt er bij: „Jeder Hebraist weisz dasz die Form כמחדש „nach einem Monat" ein grammatisches Monstrum ist." „Jeder Hebraist weisz" — de conclusie ten aanzien van Ewald behoeft niet te worden uitgesproken. Maar hoe moet dan nu onze slotsom luiden, nadat wij *Gen.* XXXVIII: 24 opgeslagen en daar volkomen dezelfde spreekwijze aangetroffen hebben? „Weest bedachtzaam in de rechtspraak" — zoo luidt het eerste woord van de Mannen der Groote Synagoge.

IV. Ik volg eenvoudig de chronologische orde, en het is dus bloot toeval, dat mijne proeven van critische harmonistiek allengs sterker worden. Wij zijn nl. thans genaderd tot de behandeling van 1 *Sam.* XVI, XVII — inderdaad, lastige hoofdstukken voor den geschiedschrijver, die zich heeft voorgenomen geen enkel verhaal prijs te geven. Dr. Graetz heeft het dan ook noodig gekeurd, ditmaal zijne opvatting van den gang en den onderlingen samenhang der feiten in eene afzonderlijke aanteekening te rechtvaardigen (Note VIII: *David's Berufung an Saul's Hof und sein Verhältnisz zu Samuel,* S. 415—419). De stand van de quaestie is bekend. Nadat David door Samuel tot koning is gezalfd (1 *Sam.* XVI: 1—13), wordt hij aan het hof van Saul ontboden, om daar als harpspeler dienst te doen: Saul krijgt hem lief, maakt hem tot zijn wapendrager en behoudt hem, met verlof van Izaï, bij zich (vs. 14—23). Doch in het volgende hoofdstuk verschijnt David op het tooneel als een herdersknaap, aan Saul en Abner onbekend, en komt hij eerst door de overwinning op Goliath met den koning in nadere betrekking (H. XVII, vooral vs. 55, 56). Nieuwe moeielijkheid levert, in verband met dit laatste bericht, 2 *Sam.* XXI: 9, waar wij lezen dat Goliath, de Gethiet, wiens speer was als een weversboom, verslagen werd (niet door David, maar) door Elhanan ben Jaïr, den Bethlehemiet. — Van deze tweede zwarigheid maakt Graetz zich gemakkelijk af, door, met den Kroniekschrijver in de parallele plaats (1 *Kron.* XX: 5), voor Goliath diens gewaanden broeder Lachmi te substitueeren (S. 194, 427). Waarom dit gevoelen, dat ook mij eerst toelachte, onaannemelijk is, heb ik elders uiteengezet [1]) en zal ik thans niet herhalen. Graetz heeft het met vele anderen gemeen. Doch de oplossing van den strijd tusschen 1 *Sam.* XVI en XVII is nieuw en inderdaad verrassend. Men oordeele!

De gebeurtenissen zijn door den geschiedschrijver, met eene didaktische bedoeling, in strijd met de chronologie gerangschikt. In waarheid is David e e r s t door Samuel gezalfd, heeft hij d a a r n a Goliath verslagen, en is hij v e r v o l g e n s aan Saul's hof ontboden en daar gebleven. De profetische verhaler wil duidelijk doen uitkomen, dat, na de zalving door Samuel, de geest Gods David bezielde (H. XVI: 13) en hem zoo tot dichter en harpspeler als tot krijgsheld maakte. Daarom laat hij op het be-

---

[1]) *Nieuw en Oud* VI (1864) blz. 63 verv.

richt betreffende de zalving aanstonds de loffelijke vermelding van David door Saul's hovelingen en zijne komst bij den koning volgen (vs. 18—23). Een „objektiver Historiker" zou deze orde niet hebben gekozen, maar op de zalving den strijd met Goliath en hierop de blijvende verbinding met Saul hebben laten volgen. „Das wäre allerdings eine pragmatische, aber keine didaktische Geschichtserzählung" (S. 417). Er blijven nu nog een paar bezwaren over, die evenwel ver van onoplosbaar zijn. In H. XVII: 12—14 heeft men eene herhaling gezien, na H. XVI: 1 verv. geheel overbodig en bijgevolg een bewijs, dat H. XVI en XVII niet van ééne hand zijn. Ten onrechte! De geschiedschrijver heeft eerst David's afstamming „gelegentlich" medegedeeld en verhaalt die nu nog eens „gründlich" — evenals in *Exod.* VI: 20—26 de afkomst van Mozes en Aäron nog eenmaal wordt blootgelegd, hoewel de lezer die reeds uit *Exod.* II verv. kende. Evenmin baart H. XVII: 15 („En David kwam en keerde terug van Saul, om de kudden zijns vaders te Bethlehem te weiden") moeielijkheid. Men ziet daarin een toevoegsel van den Redactor, die op deze wijze den strijd tusschen H. XVI (David aan Saul's hof) en XVII (David bij de kudden zijns vaders) poogt op te heffen. Die opvatting heeft den schijn voor zich, maar — rust inderdaad op eene onjuiste lezing. De oorspronkelijke tekst luidde namelijk: „En David kwam en keerde terug van Samuel, om de kudden zijns vaders te Bethlehem te weiden." Zoo vernemen wij tegelijk, dat hij na de zalving met Samuel in betrekking bleef en hem nu en dan te Rama bezocht.

Het valt inderdaad moeilijk, dit gevoelen ernstig te bespreken. Leest men, hoe Graetz, gereed om deze treurige uitvlucht voor te dragen, over de nieuwere „Methode der Quellenkritik" den staf breekt — waarvoor wederom, geheel ten onrechte, Ewald verantwoordelijk wordt gesteld — dan vertrouwt men zijne oogen nauwelijks. Doch ik mag niet nalaten, dit oordeel althans kortelijk te staven. Over de zalving van David door Samuel spreek ik niet: dat zij nooit heeft plaats gehad; dat de verhaler in dezen vrij gekozen vorm zijne overtuiging uitspreekt: „David is de door Samuel verkoren en aangewezen koning" — behoeft niet nog eens bewezen te worden. De bezwaren tegen die zalving zijn trouwens door Graetz niet eens aangeroerd (S. 195). Bepalen wij ons dus tot zijne omzetting van de feiten! Zij is met den inhoud der verhalen (volgens Graetz: van het éene ver-

haal) volstrekt niet te vereenigen. Men herinnert zich de toornige terechtwijzing, die de oudste broeder, Eliab, aan David toedient, als deze aanstalten maakt om den kamp met Goliath te aanvaarden (H. XVII: 28, 29); allernatuurlijkst, indien de schrijver, die haar mededeelt, van David's zalving niets afweet; onverklaarbaar, indien hij zelf had verhaald, dat de profeet hem „in het midden zijner broederen" tot koning had gezalfd. Niet minder sterk pleit het bericht over David's komst aan het hof tegen den voorslag van Dr. Graetz. Hij had ons toch moeten verklaren, hoe die ééne dienaar van Saul David als een onbekende kon noemen en aanbevelen (H. XVI: 18), nadat deze ten aanschouwen van gansch Israël den reus had gedood! Even groot bezwaar levert het begin van H. XVIII op. Er staat immers met zoovele woorden: „En Saul nam hem (David) op dien dag en veroorloofde hem niet, naar het huis zijns vaders terug te keeren" (vs. 2). Voor H. XVI: 14 verv. is hier in het geheel geene ruimte. Zeker weer „didaktische Geschichtserzählung!" Eindelijk staan nog de reeds besproken verzen H. XVII: 12—14 en 15 der hypothese van Graetz in den weg. Zijne hierboven medegedeelde opvatting van vs. 12—14 is meer dan gezocht. De „Gründlichkeit" van dit bericht, in onderscheiding van H. XVI: 1 verv., bestaat N.B. hierin, dat Izaï een Ephrateër [1]) en een oud man genoemd wordt — alsof niet èn het één èn het ander in H. XVI opgesloten lag en, voor een Bethlehemietisch vader van acht volwassen zonen, vanzelf sprak! Bij vs. 15 moest, gelijk wij zagen, de critiek te hulp komen: voor „Saul" lees „Samuel." Maar is dát critiek? Ja, indien de schrijver vroeger had verhaald, dat David zich van tijd tot tijd bij Samuel ophield, dan moest hij nu mededeelen, dat hij ook telkens weer terugkeerde naar Bethlehem. Maar dat verkeer met Samuel is door Graetz gefingeerd. De schrijver, daarvan niets wetende, had ook niet de minste aanleiding om het bezwaar, dat men daaraan had kunnen ontleenen, weg te ruimen. De zgn. verbetering van den tekst in vs. 15 brengt dus eene onverklaarbare en in dit verband storende aanteekening in de wereld. Neen, vs. 15 is wel degelijk eene poging van den Redactor om den strijd tusschen H. XVI: 14—23 en

---

[1]) Afkomstig derhalve uit eene voorname familie, volgens S. 418. Doch S. 195 heet het: „Isaï stammte keineswegs aus der vornehmsten Judäischen Familie, gehörte vielmehr, so wie sämmtliche Einwohner Bethlehems, einer der geringsten an" (*Mich.* V: 1.)

XVII op te heffen. Hij verraadt zich duidelijk door den stumperigen vorm der opmerking (הֹלֵךְ וָשָׁב – hier eigenlijk niet geheel gepast), evenals in vs. 12 door de invoeging van het voornaamwoord הַהוּא, dat insgelijks op H. XVI terugslaat en waarover Dr. Graetz, zeer voorzichtig, het stilzwijgen bewaart.

Doch waartoe verder tot de bijzonderheden afgedaald? De geheele hypothese vervalt, zoodra men één oogenblik nadenkt. Indien de verhaler de bedoeling had, die Graetz hem toeschrijft, en bovendien de werkelijke volgorde der gebeurtenissen kende, dan had hij ze eenvoudig chronologisch kunnen, ja moeten mededeelen. Na de zalving komt Jahveh's geest op David. Dat moet uit David's daden bewezen worden. Welnu, is dan de strijd met Goliath zoodanig een bewijs niet? Blijkt niet daaruit allermeest, veel duidelijker nog dan uit het harpspel, dat Gods geest hem aanblies en met moed en kracht vervulde? Er bestond inderdaad voor den geschiedschrijver, *ex hypothesi*, niet de geringste aanleiding om de orde om te keeren. Indien H. XVII op XVI: 1—13 volgde, dan zou Graetz — en ditmaal terecht — uitroepen: hoe uitnemend gepast! hoe volkomen harmoniëert hier de gang der feiten met des schrijvers opvatting van hunne beteekenis! Met andere woorden: de beweerde „didaktische Tendenz" van den auteur zou, indien zij bestond, hem hebben weerhouden van hetgeen zij nu, volgens Graetz, heeft uitgewerkt.

V. Den inhoud der beide volgende hoofdstukken, 1 *Sam.* XVIII en XIX, geeft Graetz met de noodige toelichting terug, zonder afwijkingen van beteekenis (S. 198—204). Zoo komt hij tot H. XX, het bekende schoone verhaal van David's afscheid van Jonathan. Hoe zal hij zich nu redden? — zoo vraagde ik mij zelven af. Immers geeft dat hoofdstuk blijkbaar eene andere voorstelling van de definitieve scheiding tusschen Saul en David. Als deze laatste zich bij Jonathan beklaagt, dat Saul hem zoekt te dooden (H. XX: 1), dan antwoordt Jonathan, dat David zich bedriegt (vs. 2), en spreken de beide vrienden af, hoe zij zich van Saul's plannen zullen vergewissen (vs. 4 verv.); eerst nadat hunne proefneming de vrees van David ten volle heeft bevestigd, besluit deze tot de vlucht (vs. 35 verv.). De schrijver, die ons dit mededeelt, weet blijkbaar niets van hetgeen thans in H. XIX: 11—24; XX: 1*a* onmiddellijk aan zijn bericht voorafgaat. Indien Saul, na den mislukten aanslag op David's leven (H. XIX: 8—10),

boden heeft uitgezonden om hem gevangen te nemen en deze zich, met hulp van Michal, door de vlucht heeft moeten redden, dan kan Jonathan onmogelijk tot David zeggen: „dat zij verre! gij zult niet sterven! Zie, mijn vader doet niet het geringste zonder het mij mede te deelen, en waarom zou hij dan dit voor mij verbergen? Er is niets van aan!" (H. XX: 2). Inderdaad, niets is duidelijker, dan dat H. XX: 1*b*—XXI: 1 uit een ander geschrift overgenomen zijn en dat oorspronkelijk H. XXI: 2 op H. XX: 1*a* volgde [1]). Hoe nu Dr. Graetz? Hij kiest ditmaal de verstandigste partij en — zwijgt de quaestie dood. Als wij S. 204 lezen en 1 *Sam.* XX niet kennen of ons de bijzonderheden van dat verhaal niet meer voor den geest staan, dan bemerken wij van de geheele zwarigheid niets. Er wordt daar het een en ander gephantaseerd over eene verbetering in Saul's gezindheid jegens David en een plan van Jonathan om beiden met elkander te verzoenen, maar van den tastbaren strijd tusschen de twee berichten geen woord.

Ik kan op deze wijze niet voortgaan: er zijn zekere grenzen ook voor mijne beoordeeling. Ook staat, zoo ik mij niet bedrieg, de methode van Dr. Graetz den lezer nu reeds duidelijk voor oogen. Laat mij daarom slechts even aanstippen, dat hij zich in het vervolg volkomen gelijk blijft. In 1 *Sam.* XXI: 11—16 (vlucht naar Achis, terstond bij het begin der vervolging) ziet hij geen bezwaar (S. 205). Op een kort résumé van H. XXIV (David spaart Saul's leven) laat hij aanstonds volgen een even kort bericht omtrent H. XXVI (hetzelfde feit onder eenigszins afwijkende omstandigheden) — als ging het een met het ander zeer goed samen (S. 213 f.). Of moet uit het slot van dit laatste bericht („Saul soll hierauf abermals sein Unrecht eingestanden und versichert haben, David niemals mehr zu verfolgen") worden afgeleid, dat Graetz hier twijfelt? Dan had hij het behooren te zeggen, want onder de plichten van den geschiedschrijver staat de oprechtheid bovenaan.

Doch genoeg hiervan. Er blijft mij nu nog slechts één *curiosum* ter vermelding over, van eenigszins anderen aard dan de harmonistische proeven, waarvan wij tot nu toe kennis namen.

VI. Hier en daar in den masoretischen tekst vindt men, mid-

[1]) H. XIX: 1—7 is waarschijnlijk een (vrij sterk afwijkend) doublet van H. XX. Zie Veth in *Godg. Bijdr.* voor 1862 bl. 86, 87.

den in een vers, eene kleine ledige ruimte en daarbij als kantteekening de woorden: פסקא באמצע פסוק, „afdeeling (Abschnitt) in het midden van een vers." Graetz decreteert: „eine solche masoretische Bemerkung setzt immer eine Lücke voraus" (S. 104 n. 1). Ik twijfel daaraan ten sterkste: uit de woorden der Masoreten volgt niets meer, dan dat er huns inziens midden in het vers eene nieuwe onderafdeeling begint en bijgevolg door den voorlezer eene pauze moet worden gemaakt. Doch laat het zijn, zooals Graetz wil. De bedoelde aanteekening bewijst dan toch alleen, dat de Masoreten eene leemte meenden op te merken; of deze werkelijk bestaat, blijft een punt van nader onderzoek. Niet alzoo Dr. Graetz: volgens hem bestaat er eene leemte en is de vraag alleen deze, hoe zij moet worden aangevuld? Eene enkele maal laat hij zich daarbij leiden door de oude vertalingen. Zoo b. v. *Richt.* II: 1 (S. 104) [1]. Doch elders vult hij op eigen gezag het ontbrekende aan. Voorwaar, een allergeschiktst middel om bezwaren uit den weg te ruimen. Doch laat ons zien hoe het wordt gehanteerd!

In 2 *Sam.* XII: 13 „ist eine Lücke angedeutet. Es fehlt wahrschleinlich die Erzählung, dasz David sich vor Gott kasteit hat. Denn erst in Folge der Zerknirschung sprach Nathan zu ihm die Worte in vs. 13b fg." (S. 263 n. 1). — David belijdt zijne zonde (vs. 13a) en kan daarbij licht meer woorden hebben gebruikt, dan „ik heb gezondigd tegen Jahveh", die de schrijver hem in den mond legt. Maar hoe komt Graetz aan de onderstelling, dat hij zich zelven zal hebben gekastijd? en wat geeft ons recht aan te nemen, dat een bericht daarover is uitgevallen?

Bij 2 *Sam.* XXIV: 10 deze aanteekening: „Die in der Masora angedeutete Lücke gab wohl den Traum an, den David hatte, und in diesem Traume sprach David חטאתי מאד. Dadurch ist vs. 11 erklärlich ויקם דוד בבקר. Aber auch innerhalb dieses Verses deutet die Masora eine Lücke an, wahrscheinlich den Inhalt von David's Gebet vor der Bundeslade" (S. 272 n. 2). — De lezer

---

[1]) Aldaar (n. 1) de bewering, dat מַלְאַךְ־יהוה niet „den engel van Jahveh" aanduidt, die zich niet van Gilgal naar Bochîm kan hebben verplaatst, maar een profeet, die ook *Richt.* VI: 11 zoo genoemd wordt. Dit is eenvoudig onwaar: ook hier is (vs. 11 verv.) „de engel van Jahveh" bedoeld, van den profeet (vs. 8—10) duidelijk onderscheiden. Of deze engel in het O. Testament als „Wanderer" voorkomt, kunnen wij in het midden laten. De schrijver van *Richt.* II: 1—5 zegt met zoovele woorden, dat hij zich van Gilgal naar Bochîm begaf.

geve zich de moeite 2 *Sam.* XXIV: 10, 11 op te slaan. Van „Lücken" geen schijn of schaduw, hare aanvulling dus louter phantasie, die gelukkig in dit geval zeer onschuldig is.

Hetzelfde geldt van de opmerking bij 2 *Sam.* XVI: 13: „In der Lücke musz die Localität angegeben gewesen sein, wo David Halt machte. Es ist auch daselbst durch וינפש שָׁם angedeutet. Es kann nur Jericho gewesen sein. Denn David setzte später von dem Ruhepunkte aus über den Jordan" (S. 279 n. 2). Men vraagt hier alleen, of de naam der rustplaats niet veeleer in vs. 14 dan in vs. 13 moet zijn uitgevallen, indien hij nl. niet in Ajephîm — als eigennaam en niet als *appellativum* op te vatten — werkelijk is aangewezen? Immers eerst na de vermeende leemte in vs. 13 komt David op de rustplaats aan.

Vrij wat bedenkelijker is in elk geval de aanvulling van 2 *Sam.* VII: 4, ter wille waarvan ik mij een langer citaat moet veroorloven. Het vers luidt: „Het geschiedde in dien nacht........, dat het woord van Jahveh tot Nathan kwam." Daarbij teekent Dr. Graetz aan: „In der Lücke musz erzählt gewesen sein, dasz David einen Traum hatte, und auch was der Inhalt desselben war. Denn das darauf mitgetheilte Gebet David's (vs. 18—25) bezieht sich nur zum Theil auf Nathan's Verkündigung (vs. 5—16). In derselben ist nur vorübergehend von der langen Dauer der Davidischen Dynastie die Rede, während in David's Gebet diese Aussicht den Mittelpunkt bildet. In diesem Traume musz ein Gesicht angedeutet gewesen sein, welches in I Chronik XVII: 17 deutlicher als in Samuel ausgedrückt ist: ראיתני כתור האדם מלמעלה. So dunkel auch der Passus ist, so ist doch so viel gewisz, dasz וזאת תורת האדם nicht das Richtige sein und תור oder תורה nicht „Reihe der Menschen" oder etwa Reihenfolge der Geschlechter bedeuten kann. Es wäre eine unhebräische Ansdrucksweise. Das Verbum ראיתני führt darauf, dasz הראיתני das Ursprüngliche war; dann kann aber eher כתור das Wort כתר oder כותרת sein, „Krone". David könnte im Traumgesichte eine Krone gesehen haben. Dann ist der Sinn des Passus verständlich: והראיתני כתר האדם מלמעלה. „Du hast mir die Krone eines Menschen von oben sehen lassen." — In diesem Traume kann er auch die Worte vernommen haben, welche I Chron. XXI: 7 anführt, dasz David den Tempelbau unterlassen möge, weil er in Kriegen viel Blut vergossen hat. Darauf weist ja auch der Zusammenhang von שלמה und שלום hin" (S. 292 n. 1).

Zietdaar eene „inhaltschwere" aanteekening. Twee dingen moeten hier wèl onderscheiden worden: de gissing betreffende den tekst van 2 *Sam.* VII: 19; 1 *Kron.* XVII: 17, en de voorstellen tot aanvulling der vermeende „Lücke" in 2 *Sam.* VII: 4. De poging om de eerstgenoemde verzen te emendeeren is volkomen gewettigd; beider tekst is nu onverstaanbaar. De gissing zelve ------, ja, indien ik haar dán-alleen mocht afkeuren, wanneer ik in staat was haar door eene betere te vervangen, dan zou ik moeten zwijgen. Doch tegenover tekstverbeteringen is ook eene bloot-negatieve critiek in haar recht. Ik doe dus opmerken, dat כתר האדם (waarom „die Krone eines Menschen"?) eene vreemde uitdrukking is; dat כתר alleen in *Esther* en כותרת in den zin van koningskroon nergens in het O. Testament voorkomt; dat het overdrachtelijk gebruik van „kroon" voor „koningschap" door oud-testamentische parallelen niet wordt gestaafd; eindelijk en vooral, dat de erfelijkheid van het koningschap in David's familie, ook volgens Graetz h. t. p. de hoofdgedachte, in zijne emendatie volstrekt niet wordt uitgedrukt. Het is mij dus niet mogelijk, de gissing in quaestie over te nemen. Doch al kon ik haar beamen, dan nog zou ik de voorstellen tot aanvulling der leemte in 2 *Sam.* VII: 4 zonder aarzeling afwijzen. Hoe willekeurig en vreemd het is, t. d. p. een droom van David in te schuiven, ziet ieder aanstonds in. Niet aan hem, maar aan Nathan valt, volgens het verhaal, eene openbaring te beurt; indien Jahveh zich rechtstreeks tot den koning wendde, dan werd de zending van den profeet overbodig. Het argument van Graetz voor dien beweerden droom beteekent niets: wat is natuurlijker, dan dat in David's gebed de belofte omtrent den voortduur zijner dynastie op den voorgrond treedt, veelmeer dan in de toespraak van Nathan? Juist voor die belofte wilde David danken. Het blijkt dus volstrekt niet, dat vóór vs. 18—29 het een of ander is uitgevallen; de gissingen omtrent den inhoud van den droom hangen geheel in de lucht. Doch de laatste conjectuur daaromtrent is bovendien een treurig bewijs, hoezeer de harmonistiek bij Dr. Graetz den historischen zin verstompt heeft. Gelijk ik elders aanwees [1]), wordt in het O. Testament de reden, waarom David geen tempel voor Jahveh bouwde, op meer dan éene wijze opgegeven, en vormen 2 *Sam.* VII (= 1 *Kron.* XVII), 1 *Kon.* V: 17, 18 (Staten-vert.

---

[1]) *De godsd. van Israël* I: 326—328.

vs. 3, 4) en 1 *Kron.* XXII: 8; XXVIII: 3 eene opklimmende, of, zoo men liever wil, eene afdalende reeks. In de eerstgenoemde pericope schemert nog duidelijk door, dat Jahveh eigenlijk geen tempel begeert; volgens den auteur van *Koningen* ontbraken David tijd en gelegenheid om een tempel te stichten; de Kroniekschrijver acht hem daarvoor ongeschikt, omdat hij „bloed in menigte vergoten en groote oorlogen gevoerd had." Dit laatste motief kenschetst den priesterlijken auteur, bij wien wij het aantreffen, en de Joodsche gemeente der 3de eeuw v. Chr., naar wier behoeften hij de oudere geschiedenis omwerkte. Dat motief over te brengen in den voor-exilischen tijd, ja in de eeuw van David en het toe te dichten aan dezen koning zelven, die immers — in zijne eigene schatting en die zijner tijdgenooten — „de oorlogen van Jahveh" had gevoerd [1]) — dit schijnt mij het toppunt van *ἀκρισία*. Het inschuiven, eindelijk, van dit motief in een gefingeerden droom van David is eene inderdaad vermakelijke mengeling van naïeveteit en critische gewelddadigheid.

Over het algemeen ware het zéér wenschelijk, dat Dr. Graetz zijn oordeel over de berichten van den Kroniekschrijver aan gestrenge herziening onderwierp en daarbij Bertheau's commentaar en de boven reeds genoemde verhandeling van K. H. Graf raadpleegde. In plaats van de onmiskenbare „Tendenz" der *Kronieken* in rekening te brengen en tegenover haar auteur de volstrekt onmisbare bedachtzaamheid in acht te nemen, aanvaardt hij zijne mededeelingen zonder bedenking en misbruikt hij zelfs de historische of critische conjectuur, om hare leemten aan te vullen of haren onderlingen strijd op te heffen. Er zouden hiervan merkwaardige proeven zijn aan te voeren [2]). Doch zoo ik niet te veel van het geduld mijner lezers zal vergen, dan moet ik hier dit gedeelte van mijn opstel, de beschrijving der critische harmonistiek van Dr. Graetz, besluiten.

Toch mag ik de pen nog niet nederleggen. De zonderlinge afdwalingen, waarin de scherpzinnige geleerde en stoutmoedige

---

[1]) Verg. 1 *Sam.* XVIII: 17; XXV: 18.

[2]) B. v. de mededeelingen en gissingen over het heiligdom te Gibeon en Zadok's aanstelling aldaar (S. 210, 243 f., 295), de conjecturen over Heman en Ethan (S. 346 n. 1) enz., enz.

criticus vervallen is, moeten niet slechts geconstateerd, maar ook, zoo mogelijk, verklaard worden.

Die verklaring is niet ver te zoeken. De harmonistiek is eene dochter der dogmatiek. Confessioneele partijdigheid draagt de schuld van de onhistorische voorstellingen in dit deel van de *Geschichte der Juden* en geeft rekenschap van de methodische afdwalingen, die wij daarin opmerkten.

Met hartelijke sympathie luisteren wij naar den Joodschen geleerde, die tegen miskenning van zijn volk opkomt en Israël's recht op eene eereplaats onder de natiën der oudheid handhaaft. Ook dán als hij eenigszins overdrijft, blijven wij hem het oor leenen: wie is van eenzijdigheid geheel vrij? wáár is zij natuurlijker dan bij den Israëliet, wiens geslacht eeuwen achtereen velerlei ongerechtigheid stilzwijgend heeft moeten dragen? Er zijn intusschen zekere grenzen, die ook het patriotisme niet straffeloos overschrijdt. Dr. Graetz heeft ze niet geëerbiedigd. Zijne „Einleitung" (S. XIX—XXXV) is gewijd, niet aan de waardeering, maar aan de verheerlijking van het Israëlietische volk. Wanneer hij, in zijn eerste hoofdstuk (S. 1—58), godsdienst en zedelijkheid, die haar naam terecht dragen, uitsluitend bij Israël ontdekt en — om ééne bijzonderheid te noemen — den staf breekt niet slechts over vele godsdienstige gebruiken der Egyptenaren, maar over hun geheelen godsdienst, ja zelfs hunne zedelijke voorschriften kenschetst als „hausbackene Lebensregeln und triviale Bemerkungen" (S. 13 n. 1, 14 ff.) — dan is dit eene overdrijving, die zich zelve oordeelt en weerzin wekt, in stede van te overtuigen. „Zij weten niet wat zij doen": dat woord geldt m. i. óók de Joodsche geleerden, die op deze wijze de zaak van hun volk bepleiten. Zij hebben het aan zich zelven te wijten, wanneer zij hun doel missen, ja het tegendeel uitwerken van hetgeen zij beoogen. Ook deze actie moet reactie veroorzaken. En waartoe, in 's Hemels naam, de lofrede, als de waarheid zelve in zoo menig opzicht schoon en eervol is?

Het daareven uitgesproken oordeel over de algemeene beschouwingen in de Inleiding en Hoofdstuk I is vatbaar voor breedvoerige ontwikkeling. Doch ik onthoud mij daarvan, omdat de redewisseling over de billijkheid of onbillijkheid eener vergelijking licht in kibbelarij ontaardt en in geen geval tot eene bepaalde uitkomst leidt. Veel liever stel ik de confessioneele partijdigheid van Dr. Graetz in het licht, met het oog op zijne behandeling

en van het profetisme en van de Sinaïetische wetgeving. Vooral op deze laatste wensch ik de aandacht mijner lezers te vestigen.

I. Reeds in de Voorrede (S. XIII) spreekt Dr. Graetz zijne overtuiging uit, dat de natuurlijke en geregelde gang van Israël's historische ontwikkeling door de werkzaamheid der profeten wordt afgebroken: „Nur das Eingreifen des Prophetismus in die Geschichte bildet eine Anòmalie; aber auch die Prophetie ist ein Faktum, das nicht abgeleugnet werden kann (Vgl. Note 2). Sie musz in den Geschichtsprozesz eingereiht werden". Een bovennatuurlijke factor derhalve? Met belangstelling zoeken wij naar het antwoord op deze vraag. Al aanstonds in Hoofdstuk I komt de profetie opnieuw ter sprake (S. 21—23). De profetische geest wordt daar beschreven als „eine noch unerschlossene Geisteskraft," door welke de menschen waarheden ontdekken, die niet binnen het bereik der zinnen liggen. „Abzuleugnen ist es nicht, dasz der menschliche Geist auch ohne Hilfe seiner Sinnesorgane einen Fernblick in die räthselhafte Verkettung der Dinge und in das Gesammtspiel der Kräfte werfen kann." „Das Seelenvermögen besitzt noch Eigenschaften, welche über die Sinneswahrnehmungen und die geschärfte Urtheilskraft hinausgeben, welche den Schleier der dunklen Zukunft zu lüften, höhere Wahrheiten für das sittliche Verhalten des Menschen zu entdecken und selbst etwas von dem geheimniszvollen Wesen, welches das Weltall und das Spiel der Kräfte gefugt und erhält, zu anschauen vermögen." Geen supranaturalisme derhalve. De profetie is een geheimzinnig, maar toch een rein-menschelijk vermogen, óók algemeen-menschelijk, gelijk de door mij in deze citaten onderschrapte woorden duidelijk leeren. Als ons (S. 23) wordt medegedeeld: „Fleckenlosigkeit des Wandels, Selbstlosigkeit der Gesinnung und Gottdurchdrungenheit waren die Vorbedingungen für den Prophetenberuf, völlige Hingebung und Feuereifer für die Sache, die sie vertraten, die hervorstechenden Züge an der Thätigkeit der Propheten" — dan bevestigt ons dit ethisch karakter der profetie in de overtuiging, dat zij, volgens Graetz, tot de hoogste en beste uitingen van den menschengeest behoort. Toch speelt, aan den anderen kant, het supranaturalisme door zijne opvatting heen. Want telkens blijkt, dat hij die buitengewone gave nergens elders vindt dan bij Israël. „Im Verlauf der israelitischen Geschichte, Jahrhunderte hintereinander, traten

fleckenlose Männer auf, welche unbezweifelt einen Fernblick in die Zukunft thaten und Offenbarungen über Gott und die Lebensheiligkeit erschaut und mitgetheilt haben. Das ist eine geschichtliche Thatsache, die jede Prüfung aushält. Eine Reihe von Propheten hat die zukünftigen Geschicke des israelitischen Volkes und die anderer Völker geweissagt, und ihre Verkündigung hat sich durch Erfüllung bewährt (Vgl. Note 2)." Dit hangt met de voorafgaande beschouwing niet goed samen. Algemeen-menschelijk òf specifiek-Israëlietisch: aan dit dilemma houden wij vast, ook terwijl wij erkennen, dat deze of die zijde van het menschelijke bij Israël krachtiger dan elders ontwikkeld is of meer dan elders op den voorgrond treedt. Het staat niet vrij, aan den éénen kant ook op het gebied des geestes de heerschappij van algemeene wetten te erkennen en aan de andere zijde zulk eene uitzondering toe te laten, als hier gemaakt wordt. Graetz had moeten kiezen tusschen het echte supranaturalisme en de werkelijk-historische beschouwing.

Wij stuiten hier op eene zeer wezenlijke en tegelijk zeer ernstige grief tegen Dr. Graetz. „Gelooft gij aan wonderen?" Op deze levensvraag voor den geschiedschrijver van Israël geeft hij ons in dit deel van de *Geschichte der Juden* niet of nauwelijks antwoord. Men leze b. v. de beschrijving van de afkondiging der tien woorden en van de natuurverschijnselen, die haar voorafgingen (S. 37—39). Het verhaal in *Exod.* XIX en *Deut.* V wordt bijna letterlijk teruggegeven en schijnt dus als zuivere afdruk van de werkelijkheid te worden aangemerkt. Maar wat beteekent dan, te midden van die beschrijving, de zinsnede: „Zehn Worte erschollen von der Bergspitze, das Volk war fest überzeugt, dasz sie ihm von Gott offenbart wurden" (S. 38)? Niet minder dubbelzinnig is (S. 34) de passage over het manna: „Auch an Brot hatten sie keinen Mangel, es wurde ihnen durch Manna erzetzt. Sie fanden dies in so reichem Masze und nährten sich davon so lange Zeit, dasz sie es als ein Wunder ansehen muszten." Dan volgt de beschrijving van het natuurlijke manna en eindelijk deze phrase: „Nur am Sabbath fiel es nicht, wie erzählt wird. Das Manna sollte ihnen Belehrung geben, dasz „der Mensch nicht blos von Brot allein, sondern durch jeden Ausspruch Gottes leben kann" [*Deut.* VIII: 3] (S. 35). Even te voren wordt medegedeeld, dat de Israëlieten somwijlen morden over het gebrek, dat zij te lijden hadden. „Aber Mose wuszte

durch eine höhere Eingebung stets Rath (om in hunne behoeften te voorzien? Dat staat er niet, maar:) „die Unzufriedenen zu beschwichtigen. Er zeigte ihnen ein Süszholz, womit sie das bittere Wasser versüszen könnten, oder er schlug den Felsen, woraus dann eine reiche Wasserquelle hervorsprudelte" (S. 34). Hoe hebben wij het nu? Kende Mozes de geheimen van het woestijnleven of voorzag God op wonderbare wijze in den nood van zijn volk?

Men begrijpt, wáárom ik hierop aandring, en wel in dit verband. Inderdaad, de geschiedenis van Israël verandert van gedaante, naarmate wij haar al of niet supranaturalistisch beschouwen. Tusschen die twee opvattingen niet met beslistheid te kiezen, is meer dan een gewoon verzuim. Wat de supranaturalist kan en mag aannemen, omdat hij het rechtstreeks van God afleidt, moet voor den anti-supranaturalist wegvallen, omdat hij overal de heerschappij derzelfde wetten erkent. Met den laatstgenoemde schijnt Dr. Graetz in te stemmen, en toch houdt hij aan, wat slechts de eerstgenoemde recht heeft te gelooven. Supranaturalistische conclusiën, maar zonder de praemissen waaruit ze voortvloeien — dat gaat niet aan. Ja en neen tegelijk is, zegt men, eene slechte theologie — maar ook eene slechte historie.

Wij keeren nog even terug tot de denkbeelden, die Dr. Graetz bepaaldelijk over de profetie uitspreekt. Het optreden van Samuel geeft hem aanleiding om nog eenmaal zijne opvatting uiteen te zetten. Doch wij komen niet uit de nevelen. Nadat de taak van Samuel beschreven was als: „Belehrung und Erziehung des Volkes zum Gesetze Gottes und Entwöhnung desselben von den heidnischen Unsitten" (S. 150 f.), worden wij onthaald op de volgende redeneering, waarvan, gelijk men zien zal, het eerste gedeelte tegen, het tweede vóór het supranaturalisme van den auteur kan worden aangevoerd:

„Die alten Völker ohne Ausnahme — die Griechen mit einbegriffen — waren wundersüchtig. Das Weiseste, Rathsamste und Nützlichste, das ihnen geboten war, wurde von ihnen erst dann angenommen und befolgt, wenn es als der Wille der Gottheit beurkundet war und durch Zeichen und Wunder ihre Einbildungskraft frappirte. Jede Unternehmung, Krieg oder Frieden, Auswanderung oder Ansiedlung muszte erst durch die Stimme eines Orakels oder anderer Zeichen gutgeheiszen werden, wenn ein Entschlusz gefaszt werden sollte. Wenn also Samuel das

Volk oder die Aeltesten für eine neuere innere und äuszere Umgestaltung oder für die Rückkehr zu Gott gewinnen wollte, muszte er es nicht nur hinreiszen, sondern auch im Namen Gottes sprechen." (Tot dusver de rationalist. Thans komt de supranaturalist aan het woord, maar, gelijk men hooren zal, schuchter en als schaamde hij zich:) „Nun war Samuel ein Prophet, er hatte von Zeit zu Zeit prophetische Träume und Gesichte, die ihm offenbarten, dasz die in seinem Innern gewonnenen Ueberzeugungen nicht blos Eingebungen seines eigenen Herzens oder Geistes, sondern von einem höhern Wesen gebilligt oder vielmehr eingehaucht seien. Diese prophetischen Offenbarungen, welche eine Belehrung oder eine Willensanregung zum Inhalte hatten, waren zugleich mit Enthüllung der nächsten Zukunft verbunden und hatten den Charakter von Vorausverkündigungen und Weissagungen" (S. 151).

Hoe hebben wij het nu? — vraag ik nogmaals. De overtuigingen van Samuel waren „in seinem Innern gewonnen," en de droomen en gezichten openbaarden hem, dat zij niet bloot ingevingen van zijn hart, maar door een hooger Wezen gebillijkt of veeleer geïnspireerd waren! Deze profetische openbaringen, welker inhoud eene of andere „Belehrung" was, waren tegelijk verbonden met onthulling van de naaste toekomst en hadden het karakter van voorspellingen! „La parole est donnée à l'homme pour déguiser sa pensée" — sprak Talleyrand. Één ding is duidelijk, dat zulk een hinken op twee gedachten, zulk een dobberen tusschen het supranaturalisme en het rationalisme, veel meer dan een beslist voor of tegen, op de verheerlijking van Israël uitloopt. Want op die wijze behoudt Israël al wat het vroeger als onmiddellijke en bovennatuurlijke gave Gods bezat, maar het behoudt dat alles als product van eigen begaafdheid en eigen zedelijke ontwikkeling. Voor Dr. Graetz is dit blijkbaar geen bezwaar, veeleer eene aanbeveling van zijne halfslachtige theorie, ja, zoo mij niet alles bedriegt, de eigenlijke grond, waarom zij hem, in weerwil van hare halfslachtigheid, bevredigt: Israël wordt er te grooter door. Wij kunnen ons natuurlijk niet vinden, noch in de halfslachtigheid, noch in de onmatige verheffing van één enkel volk ten koste van alle andere, die zij met zich brengt. Veeleer schijnt ons het echte supranaturalisme redelijker dan deze bastaardsoort.

Moet ik nu ook nog opzettelijk stilstaan bij Note 2, waarheen

Dr Graetz telkens verwijst, als het geheel exceptioneele karakter der Israëlietische profetie ter sprake komt? „Die Bewährung und Erfüllung der Weissagungen der israëlitischen Propheten” — zoo luidt het opschrift van het daar geleverde betoog (S. 371—378). Uitdrukkelijk wordt verzekerd, dat dit thema „nicht in religiösem, oder supranaturalistischem, sondern in rein historischem oder psychologischem Interesse” critisch behandeld wordt. Toch is de methode, die daarbij wordt gevolgd, niet de historische, maar de apologetische. Op de (onloochenbare) vervulling van eenige profetieën wordt groote nadruk gelegd, maar de veel talrijker voorzeggingen, die niet of slechts ten halve vervuld zijn, worden òf met stilzwijgen voorbijgegaan òf als uitzonderingen op den regel weggecijferd. Aan willekeurige onderscheidingen en hulponderstellingen ontbreekt het niet. Doch ik kan dit alles hier niet bewijzen. Na een niet al te lang tijdsverloop hoop ik te toonen, wat eene volledige inductie te dezen aanzien leert.

Voor mijn tegenwoordig doel is dit weinige over de profetie voldoende. Al kon de gave der voorzegging, in dien omvang waarin Graetz haar aanneemt, als feitelijk worden erkend, dan nog zou de hierboven gekenschetste behandeling van het profetisme eenzijdig en partijdig moeten heeten. Hij gewaagt ergens (S. XXXIV) van „das Wunderähnliche im Geschichtsverlaufe des israelitischen Volkes.” Op de aanwijzing dáárvan is ook bij de schildering van de profeten zijn streven gericht. Hunne gaven niet bovennatuurlijk, maar toch als bovennatuurlijk: in deze weinige woorden laat zich de quintessens zijner beschouwing samenvatten, maar komt ook hare strekking duidelijk uit.

II. Welke dubbelzinnigheid de voorstelling van het gebeurde bij den Sinaï aankleeft, hebben wij daareven gezien. Ook na herhaalde lezing van hetgeen Graetz daarover schrijft, durf ik niet zeker zeggen, hoe hij eigenlijk denkt. Als hij ons gaat mededeelen, hoe het heldere inzicht in het wezen van Israël's God en den afstand tusschen Hem en de goden der heidenen in den geest van Mozes tot rijpheid kwam — op een keerpunt derhalve in zijne beschouwing — laat hij het onbeslist, hoe die hoogte werd bereikt. „In der Wüste Sinaï, erzählt die Quelle, am Fusz des Horeb, wurde er zuerst einer geistigen Schau gewürdigt, die sein ganzes Wesen erschütterte” (S. 23). Ja, zoo „erzählt die Quelle”; dat wisten we. Maar gij, hoe

verhaalt gij? Dat vernemen wij niet, noch hier, noch in het vervolg.

Daarentegen worden wij ten aanzien van den inhoud der Sinaïetische openbaring volledig ingelicht. Haar grondslag is het zuivere monotheïsme. Jahveh staat tegenover de goden der heidenen als de ware God tegenover de afgoden (S. 24). Reeds de aartsvaders hadden die reine godskennis bezeten, en onder hun nakroost was zij ook in Egypte niet te loor gegaan. De naam Jhvh, in den Mozaïschen tijd ingevoerd, dient om het onderscheid tusschen den God van Israël en de gewaande goden scherp te doen uitkomen (S. 24). Uitdrukkelijk verzet zich Dr. Graetz tegen hen, die de waarde van zulk een monotheïsme miskennen, zooals b. v. Quinet en Renan, maar ook tegen de meening, dat het eerst allengs onder Israël is ontstaan. „Falsch ist auch die Schluszfolgerung, dasz, weil die Israeliten lange Polytheisten waren, der monotheistische Gottesbegriff erst einen Läuterungsprocesz durchgemacht habe, bis ihn erst die Propheten rein gefaszt hätten. Denn der Polytheismus herrschte officiell auch noch nach dem Auftreten der groszen Profeten bis zur Zeit des babylonischen Exils und noch darüber hinaus. Die Wahrheit ist, dasz der lautere Monotheismus nur von einem besonderen Kreise gekannt und bekannt wurde, während der Geist des Volkes entweder ganz polytheistisch oder eklektisch im Dunkel darüber war. Zum strengen Monotheismus gehört der Gottesname Jhvh" (S. 24 f.). — De Sinaïetische openbaring zelve is zuiver-ethisch. De „tien woorden", waarin zij is vervat en waarvan het Bondsboek (*Exod.* XXI--XXIII) de nadere toepassing en uitwerking geeft, worden door Dr. Graetz eerst medegedeeld en omschreven (S. 38 f.), daarna gewaardeerd (S. 39 f.). Ook nu wil ik hem zelven laten spreken, om zelfs de mogelijkheid van min juiste opvatting buiten te sluiten: „Was bedeutete die damals mehr denn zweitausend Jahre zählende Geschichte der Inder, Aegypter und anderer Völker mit ihrer Weisheit, ihren Riesenbauten, den Pyramiden und Kolossen, neben diesem Augenblick am Sinaï? Hier war für die Ewigkeit gesorgt. Hier der Grundstein für das Reich der Sittlichkeit und Menschenwürde gelegt. Es war die Geburtsstunde eines eigenartigen Volkes, wie es bis dahin keines gegeben. Die einfachen und doch tiefen Wahrheiten von einem bildlosen geistigen Gott, einem Erlöser, der sich der Gedrückten und Geknechteten annimmt, von der

Pflicht der Hochachtung vor den Eltern, der Keuschheit, der Achtung des Menschenlebens und des Eigenthums, der Wahrhaftigkeit der Menschen gegen einander und der lauteren Gesinnung, sind am Sinaï zuerst und für alle Zeiten offenbart worden. Es ist dabei zugleich eine neue Entdeckung in dem Innern des Menschen gemacht worden, die Entdeckung des Gewissens."

In de opzettelijke beoordeeling van dit alles treed ik niet. De lezers van mijn *Godsdienst van Israël* weten, waarin ik met Dr. Graetz overeenstem en waarin ik van hem verschil. De losse opmerkingen, waarmede hij zijn oordeel over den ouderdom van het monotheïsme aanbeveelt en de ontwikkelingstheorie poogt af te wijzen, zijn — losse opmerkingen en hebben op wederlegging geene aanspraak. De overdrijving in de waardeering van „de tien woorden" valt ieder aanstonds in het oog. Het gaat toch inderdaad te ver, als Israël geacht wordt het geweten ontdekt te hebben, en nu niet slechts aan de Egyptenaren, maar ook aan de Indiërs elk inzicht in het wezen der zedelijkheid wordt ontzegd. Graetz ontziet zich niet, de wetten der overige oude volkeren te kenschetsen als „Gesetze der Unterdrücker, die den Unterdrückten als Joch aufgelegt wurden, Gesetze der Starken zu ihrem eigenen Nutzen, um die Masse der Schwachen in Zaum und Knechtschaft zu erhalten" (S. 40). Daarop valt niet meer te antwoorden. Of het moest zijn met de vermaning: lees die wetten en word wijs! Daaraan kon dan nog de waarschuwing worden toegevoegd om zich van het idealiseeren der Mozaïsche voorschriften te onthouden. Het gevolg daarvan zou zijn, dat b. v. het overzicht van de wetgeving over de slaven (S. 346) werd aangevuld. Wel wordt daar medegedeeld, dat de meester, die zijnen slaaf of zijne slavin doodslaat, zal worden gestraft (*Exod.* XXI: 20), maar niet, dat hij ongestraft blijft, als de mishandelde eerst één of twee dagen later sterft (vs. 21). Evenzoo zou dan de stelling, dat de bigamie onder Israël slechts bij wijze van uitzondering bestond, aan eene herziening worden onderworpen, tegelijk met de machtspreuk, dat de wet *Deut.* XXI: 15, 16 op een koning betrekking heeft (S. 348 f.).

Doch, zooals ik zeide, van opzettelijke critiek der tot dus ver medegedeelde denkbeelden van Dr. Graetz mag ik mij onthouden. Daarentegen verdient een ander punt in zijne beschouwing afzonderlijke vermelding en beoordeeling. Veel meer nog dan het voorafgaande — waarin Dr. Graetz met de Joodsche en Christe-

lijke orthodoxie eigenlijk geheel overeenstemt — doet dat punt ons zijne opvatting van de Sinaïetische openbaring in hare eigenaardigheid en — in hare partijdigheid kennen.

Op de afkondiging van de tien woorden en het Bondsboek volgt, ook in het verhaal van onzen schrijver, de langdurige afwezigheid van Mozes op den berg Sinaï en de aanbidding van het gouden kalf d. i. van den Apis of Mnevis. Hieraan maakten zich „allerdings nur einige Tausende" schuldig, die Mozes, van den berg afgedaald, door de hem getrouwe Levieten met den dood liet bestraffen. „Nur mit äuszerster Strenge könnte das Götzenthum aus der Mitte der Israeliten vertilgt worden." Door de vragen, die hierbij van zelf oprijzen, laten wij ons ditmaal niet ophouden, om terstond de hoofdzaak in het oog te vatten. Wij vernemen nl. thans (S. 44 ff.), dat eerst na en tengevolge van dezen afval een eeredienst van Jahveh onder de Israëlieten is ingevoerd. Het altaar met het altijd brandende offervuur, de offers zelve, de tabernakel en de daarbij behoorende priesterschap — het zijn al te maal concessiën aan het zinnelijke volk, accommodatie naar zijn nog onontwikkelden toestand en de daaruit voortvloeiende behoeften. „Ursprünglich" — zoo heet het (S. 45) — „sollten gar keine Opfer gebracht werden [*Jer.* VII: 22, 23; *Am.* V: 25]. Im Gegensatz zu der Anschauung der götzendienerischen Völker und der eingewurzelten Gewohnheit, dasz die Götter Opferfleisch brauchten, sollten die Israeliten sich mit dem Gedanken vertraut machen, dasz die erhabene Gottheit, deren Dienst sie geweiht waren, der Opfer nicht bedürfte [*Ps.* L: 8—13; XL: 7 vg. LI: 8; *Hos.* VI: 6 vg. VIII: 13; *Jes.* XL: 16]. Die Religion des Geistes, welche am Sinai verkundet worden, sollte keinerlei Opfermittel als Ausdruck der Gottesverehrung haben, sondern lediglich sittliches, heiliges Leben bethätigen helfen." Dan volgt eene korte beschrijving van de inrichting, die nu ten dienste van het volk in het leven werd geroepen, en daarop dit slotwoord: „Solchergestalt kam in die reine Lehre der sinaitischen Offenbarung ein Element hinein, welches nicht damit in Einklang stand, sie vielmehr durchkreuzte. Der auf das Sinnliche gerichtete Geist des Volkes machte solche Zugeständnisse erforderlich, als Uebergangsstufen zu einer besseren Erkenntnisz. Diese Erkenntnisz blieb dem besseren Theil des Volkes stehts in mehr oder minder klarem Bewustsein, dasz das Opferwesen nur eine untergeordnete Bedeutung haben sollte" (S. 46)

Moet dit — zoo vragen wij met allen ernst — geschiedenis heeten? Het is inderdaad, in een nieuwen vorm, de oude Joodsche leer, dat de geheele latere ontwikkeling van het Mozaïsme als traditie van den berg Sinaï moet worden aangemerkt. Amos, Deutero-Jezaja en de dichters van *Ps.* XL, L en LI zullen ons „die reine Lehre der sinaitischen Offenbarung" doen kennen! Het is bijna onbegrijpelijk, dat een wetenschappelijk man zulke dingen durft neerschrijven. Indien nu nog slechts voor de bewering, dat de offerdienst later ingevoerd en als accommodatie te beschouwen was, eenige schijn van grond ware! Doch te vergeefs zoeken wij daarnaar. In den Pentateuch, zooals hij nu voor ons ligt, wordt de tabernakel met al wat daarbij behoort door Jahveh aan Mozes getoond en beschreven (*Exod.* XXV—XXXI), nog vóórdat het gouden kalf vervaardigd en door de Israëlieten aangebeden is (*Exod.* XXXII). Dr. Graetz, die de verschillende bestanddeelen van den Pentateuch niet uiteenhoudt en zelfs den vriendschappelijken raad geeft, om de Jehovist- en Elohist-hypothese uit de bijbelsche critiek en isagogiek te verwijderen (S. 25 n.) — Dr. Graetz zou zich niet mogen beklagen, indien wij hem door dit ééne feit volkomen wederlegd achtten. Doch bovendien is nu zijne accommodatie-theorie met het door hem zelven als oorkonde van het Mozaïsme gebruikte Bondsboek onvereenigbaar. Het is waar, de eeredienst wordt daarin kort afgehandeld (*Exod.* XXIII: 14—20; verg. XXII: 28, 29). Doch geen enkel bestanddeel daarvan outbreekt in dezen wetbundel, en zelfs niet van ter zijde wordt aangeduid, dat de wetgever de voorschriften daaromtrent onbelangrijk acht, of dat zij hem als het ware zijn afgedwongen. De beknoptheid, die hij in acht neemt, hangt hiermede samen, dat de regeling van den eeredienst in bijzonderheden vele eeuwen achtereen aan de priesters en aan hun mondeling onderricht werd overgelaten.

Doch waartoe meer? Het geheele denkbeeld, dat de eeredienst onder Israël bij hen, die hem invoerden en aanvankelijk regelden, niet ernstig gemeend, met hunne reine begrippen in strijd, in één woord: eene accommodatie was — dit denkbeeld kan het daglicht niet zien. Men behoorde genoeg eerbied voor de geschiedenis te hebben om haar niet zoo te moderniseeren. De (altijd betrekkelijke) oppositie van profeten en psalmisten tegen den tempel en het offerwezen is zeer verklaarbaar en vindt ook buiten Israël hare parallelen. Doch men keert alles het onderste

boven, wanneer men deze vrucht der ontwikkeling van eeuwen aan het begin van Israël's volksbestaan laat rijpen. De bedoeling, waarmede men zoo handelt, is niet te miskennen: het Mozaïsme moet ten hemel verheven en als „die Religion des Geistes" verheerlijkt worden. Doch in waarheid zijn Israël's voorgangers er niet mede gediend, als men hen zóó losmaakt uit hun tijd en, in plaats van hun de denkbeelden der oudheid te laten, hun het moderne Jodendom en daarbij eene paedagogische wijsheid van zeer twijfelachtige waarde toedicht.

Inmiddels is Dr. Graetz in deze door en door onhistorische opvatting van „die sinaitische Lehre" zóó bevangen, dat hij haar zonder aarzeling ook aan zijne beschouwing van Israël's godsdienstige ontwikkeling in Kanaän ten grondslag legt. Merkwaardig is, in dit opzicht, wat hij schrijft over Samuel. Hij was opgegroeid onder de leiding van Eli en dus aanvankelijk van de hooge waarde van den eeredienst overtuigd. Toen de ark buitgemaakt en het heiligdom te Silo verwoest was, zal hij zich daarover eerst bedroefd hebben. Doch allengs leidden deze gebeurtenissen tot eene andere en betere overtuiging. „Geen heiligdom, geene offers!" Maar God verlangde die ook inderdaad niet en had ze, volgens de te Silo bewaarde oorkonden van het oorspronkelijke Mozaïsme, aanvankelijk niet eens verordend. Op gehoorzaamheid aan de Wet kwam het aan en niet op uiterlijke plechtigheden (S. 149 f.) Deze redeneering, gestaafd met een beroep op de aan Samuel toegeschreven spreuken (1 *Sam.* XV: 22, 23) en op het feit, dat hij onder zeer gevaarvolle omstandigheden slechts „ein junges Lämmchen" offerde (1 *Sam.* VII: 9) — schijnt Dr. Graetz zóó evident, dat hij daarop in het vervolg vrijmoedig voortbouwt. Zoo verhaalt hij ons, dat (N. B.) de Levieten-koren en psalmen, door Samuel ingevoerd, den offerdienst vanzelf in de schaduw stelden. Dit kon natuurlijk den afstammelingen van Aäron niet welgevallig zijn. Immers „von dem falschen Beispiel der Nachbarvölker verleitet, betrachteten sie sich als die Mittler zwischen Gott und die Menschen vermöge der Opfer." Zij beproefden dus hun vroegeren invloed te herwinnen, vestigden zich te Nob en stichtten daar eene soort van tabernakel, waarin ook de ephod niet ontbrak. „Sogar eine Bundeslade scheint in Nob angefertigt worden zu sein, zum Ersatz der von den Philistern erbeuteten, ohne Rücksicht darauf, dasz der Hauptinhalt mangelte, die steinernen Tafeln des Bundes. Allein dem

Volke kam es darauf nicht an; es sah mehr auf das Aeuszere, auf das Gefäsz, als auf den Inhalt; jenes wurde als wunderthätiges Schutzmittel betrachtet. — Samuel aber kummerte sich gar nicht um die Ahroniden in Nob, noch um ihr Heiligthum, noch um ihre nachgeäffte Bundeslade, als hätte er das Priesterthum beim Volke in Vergessenheit bringen wollen. Der Gegensatz zwischen dem ahronidischen Priesterthum und dem Levitenthum, der später offen hervortrat, stammt schon aus Samuel's Zeit" (S. 159 f.). Later wordt ons nog eens verzekerd, dat Saul de priesterschap weer te voorschijn haalde uit het duister, waarin Samuel's „lichtvolle Erscheinung" (!) haar gesteld had (S. 176).

Dat dit alles louter phantasie is, behoeft nauwelijks gezegd te worden. De „nageaapte ark des verbonds" berust op eene foutieve lezing in den masoretischen tekst van 1 *Sam.* XIV : 18, die de Commentatoren sedert lang, volgens de grieksche vertaling, hebben verbeterd. De onverschillige of zelfs vijandige houding van Samuel tegenover de priesters te Nob is eenvoudig door Dr. Graetz verzonnen, met en benevens de tegenstelling tusschen Äärionieden en Levieten, N. B. in de 11de eeuw v. Chr. Hij zelf zou voor zoo groote afdwalingen èn van de historie èn van de historische waarschijnlijkheid zijn teruggedeinsd, indien niet de vroeger medegedeelde opvatting van „die reine Sinaitische Lehre" hem door het hoofd had gespeeld. Haar ten gevalle wordt hier de strijd van Samuel tegen den eeredienst — die immers door 1 *Sam.* VII : 17 en door de offermaaltijden in 1 *Sam.* IX : 19 verv.; XVI : 1 verv., ook op het standpunt van Graetz zelven, aanstonds wederlegd wordt? — in de verhalen van 1 *Samuel* ingedragen. De profeet van Rama wordt in een vertegenwoordiger van „die Religion des Geistes" herschapen.

Inderdaad, het is hoogst natuurlijk, dat Dr. Graetz, doordrongen van deze overtuiging omtrent het Israëlietische volk, tegenover de nieuwere critiek eene zoo vijandige houding aanneemt en zijn eigen pad bewandelt. Met de uitkomsten van haar onderzoek is eene zoo onhistorische beschouwing van het verleden niet te vereenigen. Hoeveel onzekers er nog in hare schifting der oorkonden moge overblijven, dit staat vast, dat zij zulk eene opvatting — de volstrekte loochening van alle reëele ontwikkeling — te eenen male buitensluit. Wie nu nog den aartsvaderlijken en Mozaïschen tijd, of, meer in het algemeen, het oude Israël zóó wil idealiseeren, hij handelt zéér verstandig, wanneer

hij de critische analyse zelve en dus ook al hare resultaten, zelfs de meest evidente, aan de deur afwijst. Hem past alleen eene geheel bandelooze critiek, die slechts behoeft te verwerpen wat haar niet aanstaat en alles mag aannemen wat haar dienen kan.

De stof is verre van uitgeput. De bedenkingen, die ik tegen Dr. Graetz heb ingebracht, konden nog door tal van voorbeelden worden gestaafd, en, ook afgezien daarvan, stuiten wij in zijne *Geschichte* op meer dan ééne afwijkende of geheel nieuwe opvatting, die eene opzettelijke beoordeeling zou verdienen. Doch de oogst was reeds overvloedig genoeg en er mag eene nalezing overblijven. Daarbij kan dan ook menige scherpzinnige opmerking, zoo over den tekst van het O. Testament als over den samenhang der feiten, worden opgezameld en ten gebruike opgespaard. In een ander kader, dan waarin Dr. Graetz ze heeft geplaatst, kunnen zijne opmerkingen en gissingen belangrijke diensten bewijzen. Het onmatig zelfvertrouwen, waarmede Dr. Graetz zijne wijsheid tegenover het onverstand van de uitleggers en critici pleegt te stellen, mag ons niet verhinderen, van het goede dat hij aanbiedt dankbaar gebruik te maken. Doch tegen zijne methode kan niet ernstig genoeg worden geprotesteerd. Op den weg der harmonistiek, hoe ook geëffend en opgesierd, keert de wetenschap niet terug.

31 Maart 1874. A. KUENEN.

BOEKBEOORDEELINGEN.

De Historiographie der Kerkgeschiedenis, geschetst door Dr. B. TER HAAR, Hoogleeraar te Utrecht. Utrecht, C. van der Post Jr.
Eerste stuk. Eerste en tweede tijdperk. Van Eusebius tot Laurentius Valla 1870.
Tweede stuk. Derde tijdperk. Van Flacius tot Semler. 1871.
Derde stuk. Vierde tijdperk. Van Schröckh tot op onze dagen. 1873.

In elke der drie voorredenen, waardoor de drie stukken worden ingeleid, herinnert de Schrijver zijne lezers, dat hij reeds dicht genaderd is aan het einde zijner loopbaan en dat de avond zijns levens is begonnen te vallen. Wie onder hen het voorrecht niet heeft hem persoonlijk te kennen, zou dit licht voor een protestatio actui contraria houden. Mij ten minste is onder het doorlezen van het werk niets voorgekomen, wat op mij den indruk van iets *seniels* maakte. Van afmatting des geestes zal men een schrijver niet verdenken, die zoo zorgvuldig alle bijzonderheden, die voor zijn onderwerp belang kunnen hebben, bijeenbrengt, en die zich zooveel moeite geeft om ook die denkwijze, waarmede hij zich niet kan vereenigen, zuiver en onpartijdig voor te stellen. Nog minder zijn hier sporen te ontdekken van achteloosheid in den vorm. Zou men tegen den stijl een bedenking willen inbrengen, het zou moeten zijn, dat de schrijftrant den lezer te weinig inspanning kost om altijd zijn aandacht levendig te houden. Maar ieder heeft zijn manier en wanneer men schrijft als Dr. ter Haar, dan behoeft men de vergelijking met andere auteurs niet te vreezen. Zijn veerkrachtige, welluidende zinbouw heeft door den ouden dag niets geleden en de liefde voor beeldspraak, die den dichter onder het kleed van den geleerde verraadt, is nog onverzwakt.

Allerminst zal men evenwel een teeken van ouderdom bespeuren in de stemming van den schrijver. Aan het einde van een lange loopbaan pleegt niet zelden een zekere gemelijkheid jegens een jonger geslacht de gave van waardeering te verzwakken. Men wil niet onbillijk zijn, maar onwillekeurig wordt men het, omdat men zich niet meer onverdeeld genoeg aan iets nieuws kan geven om het wezenlijk zoo te beschouwen als het verdient beschouwd te worden. In dit opzicht kan het werk van Dr. ter Haar een model genaamd worden. Al vielen zijn eigen leerjaren in de wetenschap ver vóór het doordringen der nieuwere methode, hij heeft zich voor deze niet afgesloten maar zich van haar zooveel toegeeigend als hij met zijne denkwijze kon overeenbrengen. Wat in haar zijne goedkeuring niet kon wegdragen, is hem daarom geen aanstoot geworden. Hij beoordeelt het met een welwillendheid, een eerbied, die men in een man van hoogeren leeftijd op dubbelen prijs moet stellen. Men zou zelfs nu en dan kunnen wenschen, dat hij zijne critiek iets scherper had uitgesproken, omdat zijn oordeel daardoor voor anderen nog meer leerzaam zou worden. Dat hij het niet deed is zeker alleen te verklaren uit de vrees van iemand, door een meer bepaalde afkeuring, onrecht aan te doen. Zijn milde, verdraagzame geest zoekt veel meer aansluiting dan tegenstelling en gebruikt liever de aanleiding tot prijzen dan die tot laken. Geen gering voorrecht voor zijne leerlingen, indien zij door hem, niet alleen in de studie, maar ook daarin worden geoefend.

De herinnering aan den leeftijd van den schrijver behoeft dus door ons niet te worden aangenomen als een captatio benevolentiae, waaraan wij bij de beoordeeling van zijn werk indachtig zouden moeten blijven, maar kan alleen dienen om ons te meer waarde te doen hechten aan alles wat wij in zijn boek te prijzen vinden.

Mij komt het voor, dat er veel reden is om den schrijver te danken voor hetgeen hij ons gegeven heeft. Hij heeft onze literatuur verrijkt met een werk, zooals wij er nog geen bezaten. Natuurlijk wordt door hen, aan wie het academisch onderwijs in de Kerkgeschiedenis is opgedragen, ook nu en dan de geschiedenis dier geschiedenis behandeld, maar geen van hen heeft tot nog toe aan dat onderwijs een opzettelijke studie gewijd. Bij de inleiding op een collegie over Kerkgeschiedenis zou er ook geen ruimte te vinden zijn voor zulk een uitvoerige bespreking, als

wij in deze drie deelen van Dr. ter Haar ontvingen. Oorspronkelijk was het zijn plan niet, aan het werk zulk een uitgebreidheid te geven als het nu verkregen heeft. Het eerste deel omvat de oude en middeleeuwsche geschiedenis en in het tweede zou de tijd na de Hervorming behandeld worden. Hij bracht het daarin evenwel niet verder dan tot aan Semler, en maakte toen van de gelegenheid gebruik, hem door de noodzakelijke toevoeging van een derde deel aangeboden, om eenige beelden uit den nieuweren tijd wat meer afgewerkt te teekenen. Daardoor hebben wij niet alleen voor het eerst een Hollandsche historiographie der Kerkgeschiedenis gekregen, maar zelfs eene die in volledigheid de bekende geschriften van Stäudlin en Baur verre overtreft.

Een overzicht van den inhoud zal men van mij niet verwachten. Het zou veel ruimte vereischen en dan nog een dor geraamte blijven, waaraan de lezer weinig zou hebben. Ook zou daardoor de aard van het werk eenigszins miskend worden. De schrijver bestemde het bepaald ook voor een Leesboek voor de academische jongelingschap. Maakt men van een boek, dat daarop is aangelegd, een uittreksel, dan geeft men onwillekeurig daaraan een karakter, dat het niet heeft en niet hebben wil. Laten daarom zij, die in het onderwerp belang stellen, den schrijver zelf hooren!

Evenmin wil ik de aandacht onzer lezers bezig houden met kleinigheden, die voor hen geen waarde hebben en voor den schrijver alleen van dienst konden zijn, als hij een nieuwe uitgave van zijn werk moest bezorgen. Bijv. dat bl. 13 bij de behandeling van Eusebius de editie van Schwegler en niet die van Hugo Laemmer wordt vermeld; dat bl. 25 onder de haeresiologen Hippolytus is vergeten; dat bl. 27 onder de schrijvers der Westersche kerk geen plaats is gegeven aan den auteur van: de mortibus persecutorum: dat. blijkens bl. 50 vgg. aan de aandacht van Prof. ter Haar schijnt te zijn ontgaan de als gids in de middeleeuwsche literatuur zoo onwaardeerbare Bibliotheca historica medii aevi van Potthast; dat, en wat meer van dien aard kon gezegd worden, zou te pas kunnen komen bij een handboek, dat telkens herdrukt moest worden, maar hier kan het veilig achterwege blijven. Wat hier verlangd kan worden is een karakteristiek van het werk. Daartoe wil ik gaarne een bijdrage leveren, waarbij ik tevens de gelegenheid zal vinden om eenige bedenkingen, die onder het lezen bij mij zijn opgekomen, ter sprake te brengen.

Zooals ik reeds zeide, munt deze Historiographie uit door den rijkdom van haar inhoud. Er zijn weinig namen van eenige beteekenis uit de kerkhistorische literatuur die men te vergeefs daarin zoeken zal. Vooral in het laatste gedeelte is met de grootste zorg alles bijeengebracht wat de verschillende landen en kerkgenootschappen voor dit onderwerp konden opleveren. Ook het Katholicisme maakt daarop geen uitzondering. Al kan Möhler, naar des schrijvers eigen verklaring, nauwlijks op den naam van historiograaf aanspraak maken, er wordt hem toch een 15tal bladzijden ingeruimd, en nevens hem komen een aantal andere auteurs van meer of minder naam op het tooneel. Maar bij al die onbekrompenheid jegens vreemden verwondert en hindert het ons te meer, dat in die breede galerij geen enkel Nederlander plaats heeft mogen vinden. Waarom ontbreken zij? Natuurlijk niet uit geringschatting of verzuim. „Het blijft mijn wensch, verklaart de schrijver in de voorrede van het eerste stuk, een derde stuk, over de Kerkgeschiedenis der Historiographie (l. de Historiographie der Kerkgeschiedenis) in Nederland afzonderlijk te bewerken. Daar de buitenlandsche letterkunde wegens de onbekendheid met onze taal, niet dan bij zeldzame uitzondering van de hier in het Nederduitsch verschenen geschriften, toont kennis te dragen; daar bij eene Ethnographische rangschikking der schrijvers Nederland tot hiertoe nagenoeg geheel is voorbijgegaan, als ware daarvoor nauwelijks eene plaats in te ruimen op die wereldtentoonstelling der volken; daar hierover ook in ons Vaderland, zoo veel mij bekend is, nog geen afzonderlijk geschrift bestaat, mag dit gedeelte allerminst achterwege blijven of veronachtzaamd worden en gevoelde ik mij dubbel opgewekt, ook hieraan mijne krachten te beproeven." Uitmuntend. Van een vaderlandsch schrijver kan men niet anders verwachten, dan dat hij het verzuim door den vreemdeling gepleegd zal herstellen. Maar lag het dan niet voor de hand op die wereldtentoonstelling zelve voor Nederland de rechtmatige plaats te eischen? Waarom voor hetgeen wij te exponeeren hebben een afzonderlijk klein gebouwtje opgericht, als waren wij te goed of te slecht om op gelijken voet met andere natiën behandeld te worden? Juist wanneer onze kerkhistorische literatuur in hetzelfde kader met de buitenlandsche ware samengevoegd, zou het zijn uitgekomen, welk aandeel wij in verschillende tijden hebben genomen aan de algemeene ontwikkeling. De vertalingen van een Gottfried Arnold, een Mosheim en anderen

zouden bewezen hebben hoe men zich hier het beste wat Duitschland opleverde zocht toe te eigenen. Omgekeerd zou het gebleken zijn, dat er voor den vreemdeling ook hier wel iets viel te leeren. Als Rechenberg geroemd wordt als die in zijn Summarium van 1697 het eerst een vrije periodenindeeling heeft gevolgd, dan kon daartegenover gesteld worden dat onze Hornius daarvan reeds in 1666 het voorbeeld gegeven had. Die gelijktijdige en vergelijkende behandeling van onze literatuur zou ook dit voordeel gehad hebben, dat dan van zelf het onbeduidende zou zijn blijven rusten in de verdiende vergetelheid, terwijl nu bij een afzonderlijke beschrijving het gevaar dreigt, dat alleen de oorsprong uit ons vaderland als een titel voor eervolle onderscheiding zal gelden. Het zal, vrees ik, in het buitenland, als men daar kennis neemt van het werk van Dr. ter Haar, een onaangenamen indruk maken, dat er over ons land geheel gezwegen wordt, omdat daarvoor een gereserveerde plaats in een afzonderlijk boekdeel is bestemd. Men zal er een bewijs in vinden van kleinsteedsche ingenomenheid met eigen merkwaardigheden en ons op nieuw het oude (en hier niet onverdiende) verwijt toevoegen, dat wij ons niet flink aan andere natiën weten aan te sluiten om zooals ieder ander onze waar op de algemeene markt der beschaving te brengen. Had Prof. ter Haar een afzonderlijk aanhangsel bestemd voor de Historiographie der Kerkgeschiedenis van Nederland, wij zouden begrepen hebben dat hij hieraan meer uitgebreidheid wenschte te geven dan in verband met de geheele inrichting van zijn werk kon worden ingeruimd, en het bijzondere van het onderwerp zou een bijzondere bewerking gerechtvaardigd hebben. Maar dat Nederlanders, die over algemeene Kerkgeschiedenis geschreven hebben, alleen om het feit, dat zij geen Duitschers of Zwitsers maar Nederlanders geweest zijn, buiten de algemeene geschiedenis van hun wetenschap gesteld worden, dat schijnt mij evenmin te begrijpen als te rechtvaardigen.

Intusschen, wij staan hier voor een fait accompli, dat door ons doleeren niet verdwijnt of verandert. Troosten wij ons met de gedachte, dat, volgens de laatste voorrede, het plan om een afzonderlijke Historiographie der Kerkgeschiedenis in Nederland te bewerken door den geachten schrijver nog geenszins is opgegeven. Wij zullen dus, indien hem kracht en gezondheid bewaard worden, nog ontvangen wat aan het aanvankelijk voltooide werk ontbrak. Moge deze arbeid tevens dienen om hem de leegte in

zijn huiselijk leven, door het in deze dagen geleden verlies van zijne echtgenoote, minder pijnlijk te doen gevoelen!

Naast de groote volledigheid zou ik als tweede kenmerk van dit boek noemen het ruime aandeel dat daarin aan de biographie is toegekend. Niet slechts in de noten worden biographische bijzonderheden medegedeeld over de auteurs, wier werken worden beoordeeld, maar de schrijver vlecht telkens in zijn overzicht een kleine levensschets in, als tot inleiding op hetgeen hij over de boeken te zeggen heeft. Hierin staat zijne methode lijnrecht tegenover die van Baur in de „Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung," waar men van de verschillende auteurs nauwlijks iets meer dan den naam vermeld vindt. De manier van Prof. ter Haar heeft zeker dit voor, dat zij de lectuur van zijn geschrift, uit een aesthetisch oogpunt, aangenamer maakt. Ook zijn er schrijvers, wier werk men niet juist kan beoordeelen, wanneer men onbekend is met hunne levensomstandigheden. Een Flacius en een Gottfried Arnold, om slechts deze twee te noemen, worden eerst volkomen verklaard, als men hunne opvatting stelt in het licht van den kring, waartoe zij behooren, en van de plaats, die zij in dien kring hebben ingenomen. Wie het verschil in methode tusschen Neander en Baur wil verstaan, moet het verschil tusschen beider persoonlijkheid kennen. Onze schrijver kan dus met recht beweren, dat al de biographie in zijn boek niet slechts tot opsiering dient, maar wel degelijk tot de historische verklaring van zijn onderwerp behoort. Bescheiden zou ik hem evenwel willen vragen, of het hierbij niet van het hoogste belang was, maat te houden en de grootste spaarzaamheid in acht te nemen. Had hij slechts een biographisch en bibliographisch overzicht willen geven van hetgeen er op het gebied der kerkgeschiedenis merkwaardigs is te vinden, dan kon hij onbeschroomd zijne neiging tot schetsen van personen en voorvallen hebben gevolgd. Maar uit alles blijkt, dat hij, zooals trouwens van hem niet anders te wachten was, zich veel hooger eischen heeft gesteld, dat de vraag van de methode bij hem op den voorgrond stond en het historisch-critisch onderzoek moest dienen, om de ware historiographie van de verkeerde te onderscheiden. Daarvoor nu schijnt mij dat overwicht van het biographische in de behandeling wezenlijk belemmerend. Men raakt telkens den draad van de methodevraag kwijt. Nog zooveel meer is dit het geval, wanneer de logische indeeling nu en dan

door een ethnologische of ook door een confessioneele verbroken wordt. Laat mij hier het plan van het laatste tijdperk afschrijven. Het kan tevens bewijzen, welk een rijkdom van stof daarin behandeld is.

VIERDE TIJDPERK.

De Kerkgeschiedschrijving onder den invloed der latere godgeleerdheid en wijsbegeerte.

Van Schröckh tot op onze dagen.

I.

De Pragmatische Kerkgeschiedschrijving grootendeels in dienst van een eenzijdig subjectivisme.

Joh. Matt. Schröckh.

SPITTLER [1]. PLANCK. HENKE. VATER. STÄUDLIN. MUENSCHER. Priestley. de Villers. MUNTER.

II.

De Pragmatische Kerkgeschiedschrijving zich van deze boeien bevrijdende en strevende naar meerdere objectiviteit.

Ph. Conr. Marheinecke.

TZSCHIRNER, J. E. C. SCHMIDT. Rettberg. DANZ.

Joh. Carl. Ludw. Gieseler.

Augusti. Engelhardt. Baumgarten Crusius.

Karl Hase.

III.

De Pragmatische Kerkgeschiedschrijving van het behoudend standpunt des Evangelischen geloofs.

August Neander.

Geschiedschrijvers uit de school van SCHLEIERMACHER en NEANDER Niedner. Illgen. Jacobi. Kling. Henry. Herzog. ULLMANN. HAGEN-

---

[1]) De kapitaal gedrukte namen duiden de schrijvers aan, wier werken opzettelijk worden behandeld. De overigen worden meer in het voorbijgaan vermeld.

BACH. Schenkel. Hundeshagen. SCHAFF. Rüdelbach. Guericke. Lindner. Kurtz.

Nog andere geschiedschrijvers van behoudende richting in *Duitschland.*

Ebrard. Lange. Thiersch. Hasse. Nippold. Nitzsch. Tholuck. Rothe. Dorner. Heppe. Max Göbel. v. Lechler.

in *Zwitserland.*

MERLE D'AUBIGNÉ. BUNGENER. Muston.

in *Frankrijk.*

Matter. Choiseul d'Ailecourt. Michaud. Michelet. Puaux. Ch. en Ath. Coquerel. Bersier. Herminjard. DE PRESSENSÉ. DE GASPARIN. GUIZOT.

in *Engeland.*

Waddington. Milman. M'crie. Mill. Bowden Vaughan. Stephen. Taylor. Fisher.

IV.

De Pragmatische Kerkgeschiedschrijving in haren overgang tot eene organische beschouwing en behandeling der geschiedenis.

Ferdinand Christiaan Baur.

Geschiedschrijvers uit de Tubingsche school en van de moderne richting.
Bestrijders der Tub. School. Uhlhorn.
Strauss. Schwegler. Ritschl. Zeller. Schwartz. Lang. Keim. Renan. Laurent. Haag. Réville.

V.

De Pragmatische Geschiedschrijving en de Roomsch-Katholieke Kerk.

Ab Hontheim. Graveson. SACCARELLI. Royko. Dannemayer. von Wessenberg.

Proselieten uit de Protestantsche Kerk.

VON STOLBERG. [Katerkamp. v. Kerz.] HURTER. Voigt. GFRÖRER Görres.

Johann Adam Möhler.

Geschiedschrijvers in de Roomsch-Katholieke Kerk na MÖHLER. Locherer. Hortig. Ruttenstock. Annegarn. Hast. Hefele. RITTER. ALZOG. DÖLLINGER.

Roomsch-Katholieke Geschiedschrijvers in *Engeland.*

Het Anglokatholicisme.

LINGARD. NEWMAN. Parker. Palmer. NEALE. Ward.

VI.

Slotbeschouwing.

Wanneer men dit plan overziet, dan bemerkt men terstond, dat de grondidee gelegen is in het begrip van pragmatische geschiedschrijving en dat dus ook daarin de eenheid van al de deelen gezocht moet worden. Dat gaat goed met I en II, maar reeds bij III wordt dat plan doorkruist door een ander. Van de school van Schleiermacher en Neander stapt de auteur over in een andere groep, aangeduid als: behoudende richting in Duitschland. Onder de hand schijnt van die aanduiding alleen het laatste gedeelte, in Duitschland, over te blijven, zoodat zelfs Nippold hier een plaats kan vinden. Maar nu gaat alle gedachte aan pragmatiek en dogmatiek verloren en worden een aantal nieuwere schrijvers over kerkgeschiedenis eenvoudig naar hun vaderland gegroepeerd. In IV wordt de leidende idee weer opgevat en komen de Tubingers voor als zulken, die de pragmatische kerkgeschiedschrijving doen overgaan tot een organische beschouwing. Deze qualificatie van Baur's methode hangt samen met den ruimeren zin, dien Dr. ter Haar aan het begrip van pragmatische kerkgeschiedschrijving wenscht te geven. Daarover later. Maar nu V met het opschrift: De Pragmatische Geschiedschrijving en de Roomsch-Katholieke Kerk. Het is zeker niet toevallig, dat de twee leden van dit opschrift alleen door het voegwoord: en verbonden zijn. Het verband eischte natuurlijk het voorzetsel: in, want daardoor alleen bleef de eenheid van dit deel met de voorafgaande bewaard. Maar Pragmatische methode en Roomsch-Katholicisme zijn nu eenmaal niet te vereenigen en de twee leden konden dus slechts naast elkander gesteld worden. Maar zelfs van dat:

naast elkander, is in de beschrijving zelve niets weer te vinden. Als ware er van geen pragmatische methode sprake geweest, geeft de auteur naar volgorde van tijd, vóór en na Möhler, namen en titels op; en, wanneer hij in die twee helften nog weer een indeeling maakt, dan is ook deze niet ontleend aan de methode in de bedoelde werken gevolgd, maar aan een overweging van geheel anderen aard, of de auteurs proselyten uit de Protestantsche kerk zijn geweest en of zij tot het Anglo-Katholicisme hebben behoord.

Dr. ter Haar staat als schrijver veel te hoog, dan dat men deze bevreemdende onregelmatigheid aan achteloosheid zou kunnen toeschrijven. Het ligt voor de hand hoe hij daartoe gekomen is. Hij heeft zich eigenlijk een tweeledig doel gesteld. Vooreerst wilde hij de methode der historiographie in een historisch-critisch onderzoek behandelen. Maar dan wenschte hij een zooveel mogelijk volledig overzicht te geven van hetgeen in verschillende tijden en in verschillende afdeelingen der Christelijke kerk voor de kerkgeschiedenis geleverd is. Naar mijn bescheiden meening heeft de vereeniging van die twee plannen aan zijn boek veel kwaad gedaan. De hoofdzaak is verdrongen door de bijzaak. Men gevoelt het levendig als men naast het werk van ter Haar dat van Baur legt. Bij Baur ontmoet men geen tiende gedeelte der personen, die door ter Haar ten tooneele worden gevoerd, maar bij Baur valt van het begin tot het einde de draad die al de deelen tot één geheel verbindt duidelijk in het oog, en als men het boek gelezen heeft, heeft men een levendige voorstelling van de critiek die de geschiedenis der geschiedschrijving over de verschillende methoden van geschiedschrijving heeft uitgeoefend. Bij ter Haar daarentegen dwaalt men rond in een overvolle beeldengalerij, waarvan hij, die gekomen is om de regelen der kunst te leeren, meer een verwarrenden indruk dan een aanwijzing van den waren weg medeneemt.

Zou het niet veel beter geweest zijn als een groot gedeelte van al die heele en halve geschiedschrijvers, waarmede wij nu kennis moesten maken, eenvoudig met stilzwijgen ware voorbijgegaan? Van hen leeren wij niets wat wij niet veel beter van de groote meesters in ieder genre kunnen leeren, en komt het ons te pas, dat wij iets van hen moeten weten, dan hebben wij Herzog en Biographische Woordenboeken en Conversationslexica en Encyclopaedieën. Daar zijn zij op hunne plaats, maar in een

wetenschappelijk werk over Historiographie der Kergeschiedenis zoeken wij alleen de *representative men* in wie de geschiedkundige ontwikkeling der methode hare keerpunten vindt.

Maar gij vergeet, zal mogelijk Dr. ter Haar mij antwoorden, dat ik mijn boek bepaald ook voor de studenten geschreven heb, en dat ik hun een Leesboek in handen wilde geven, dat dienen kon om hen, „als in het hart der kerkgeschiedenis over te brengen, zoodat zij, tot hare bestudeering overgaande, zich aanstonds daarin te huis zullen gevoelen, en te beter en dieper in den geest en het karakter van elke Periode zullen kunnen doordringen." Ik vergeet dat niet, maar ik meen dat dit uitmuntende doel veel beter langs anderen weg zou kunnen bereikt worden. Ik vrees, dat de overlading van het geheugen met al die namen en titels den blik der eerstbeginnenden meer zal verbijsteren dan verhelderen. Daarentegen zouden zij wezenlijk in de verschillende soorten van historieschrijvers thuis komen, wanneer men hun liet zien hoe elke soort de groote, epoquemakende gebeurtenissen en personen had opgevat. Ik zou hun iets meer uit de voornaamste werken zelve willen leeren kennen. Neem bijv. zulk een feit als de Kerkhervorming der 16de eeuw en deel hun mede, hoe dat door de verschillende historici is verklaard, dan begrijpen zij dadelijk het onderscheid der methoden en kunnen zij zelven beoordeelen, waarom de eene boven de andere te verkiezen is. Daarvoor kunnen allerlei onderwerpen worden gebruikt, zoodat er tevens een aantal belangrijke gedeelten ter sprake komen. Ik heb, toen ik in het begin van dezen cursus weder de geschiedenis der Kerkgeschiedenis behandelde, die manier in toepassing gebracht en het is mij goed bevallen. Dan ook eerst brengt men de toehoorders wezenlijk in het hart der Kerkgeschiedenis, want men leert hen verstaan wat eigenlijk geschiedenis is.

Het spreekt van zelf, dat men bij een werk als dat van Dr. ter Haar, met bijzondere aandacht kennis neemt van de slotbeschouwing, waarin de resultaten van het onderzoek worden samengevat. Daarin toch hoopt men de principieele vraag naar de ware methode van geschiedschrijving beantwoord te vinden. In die verwachting wordt men door den Schrijver niet teleurgesteld.

De slotbeschouwing bevat:

I. Overzicht van den gang der ontwikkeling, dien de Kerkgeschiedschrijving van de tijden der Hervorming tot op onze

dagen genomen heeft, in de *Roomsch-Katholieke* en in de *Protestantsche* kerk.

II. Tegenwoordige hoogte der Kerkgeschiedschrijving. Beantwoording der vraag, in hoeverre de *organische* geschiedbeschouwing als de beste Methode mag worden erkend en zich als zoodanig zal blijven aanprijzen.

III. Gevolgtrekkingen en vooruitzichten met het oog op de Kerkgeschiedschrijving der toekomst.

Het resultaat, waartoe de geachte Schrijver hier komt, was reeds uit het voorgaande te voorspellen. Hij verdedigt de pragmatische methode. Reeds in de Inleiding op het 1ste stuk had hij dit te kennen gegeven en wat hij daarmede bedoelt aldus verklaard: „Wij verstaan door eene *Pragmatische* beschouwing en behandeling der geschiedenis, dat de schrijver zich niet met een getrouw en geloofwaardig verhaal der gebeurde zaken vergenoege, schoon dit de eerste eisch en het kenmerk der ware geschiedenis blijft, maar zonder Gods wereldbestuur te loochenen of eene hoogere leiding in de menschelijke daden en lotgevallen voorbij te zien, inzonderheid op het natuurlijk verband der dingen, de samenschakeling van oorzaken en gevolgen het oog gevestigd houde, zoodat hij in het verledene de kiem van het tegenwoordige, in het tegenwoordige de voldragene vrucht van het verledene en tegelijk de wording der toekomst zie, en de geschiedenis als een bezield *organisch* geheel geve te aanschouwen." Ontdoen wij deze uitspraak van hetgeen daarin meer omschrijving dan beschrijving moet heeten, dan komt zij hierop neder: de pragmatische methode zoekt de verklaring der geschiedenis in het natuurlijk, oorzakelijk verband der dingen, maar zonder Gods wereldbestuur te loochenen. In verschillende vormen en met uitvoerige toelichting wordt dit denkbeeld in de slotbeschouwing uitgewerkt. Heb ik de bedoeling van den schrijver wel gevat, dan is het hem te doen geweest om deze drie zaken:

1. Tegenover de bekrompen historiographie van die schrijvers, die bekend zijn onder den naam van de Pragmatisten, Schröckh c. s. wilde hij het recht handhaven om die methode, die hem de ware toeschijnt, de pragmatische te blijven noemen, zonder dat men hem aansprakelijk kon stellen voor hetgeen hij ook in de Pragmatisten afkeurt.

2. Tegenover de organische methode der Tubingers streed hij voor zijn recht om hetgeen hij daarin goedkeurde met zijne

methode te vereenigen, zonder dat hij daarom gehouden zou zijn met hen den staf over de pragmatische methode te breken.

3. Tegenover de naturalistische verklaring der geschiedenis bepleitte hij zijn recht om de inwerking der goddelijke Voorzienigheid in den loop der dingen te erkennen, zonder dat hij daarom zijn zegel wilde hechten aan een onwijsgeerig dualisme.

Pragmatiek derhalve, maar zóó, dat waarlijk door haar het organisme der geschiedenis begrepen worde. Organisme, maar zóó, dat daarin plaats blijve voor den bovennatuurlijken factor van Gods wereldbestuur.

Nu hebben wij hier vooreerst een vraag, waarbij ons het gevaar bedreigt van in een nutteloozen strijd over namen te vervallen. Wanneer Prof. ter Haar onder pragmatische methode zulk eene verstaan wil hebben, waarin al het goede, dat hij ook bij Baur en anderen erkent, mede is opgenomen, dan wordt het vrij onverschillig of men die methode de pragmatische dan wel de organische zal noemen. Daarom, wanneer hij beweert, dat niets hem verbiedt den naam, die gewoonlijk voor Schröckh c. s. gebruikt wordt, te behouden voor eene historiographie die in niets op die van Schröckh gelijkt, dan zou ik antwoorden: fiat, mits dan het verschil van beteekenis aan dien naam gehecht zeer duidelijk aan het licht kome. Dat is het, wat, naar ik vrees, niet genoeg door onzen schrijver is gedaan. Het kenmerkende der zoogenaamde Pragmatisten is, dat zij de verklaring der geschiedenis zoeken in de veelheid van het bijzondere, het kenmerkende der methode die hier de organische wordt genoemd, dat zij de geschiedenis uitsluitend verklaart uit de eenheid van het algemeene. Wil men die twee vereenigen, dan is het niet genoeg met onzen schrijver te zoeken wat er toch aan beide zijden goedkeuring en navolging verdient, want zoo komt men nooit tot een leidend beginsel, zonder hetwelk geen wetenschappelijke historiographie mogelijk is. Als men in beide methoden eene eenzijdigheid erkent, — iets wat ik aanstonds bereid ben toe te stemmen — dan is er geen andere weg om beider eenzijdigheid te boven te komen, dan dat men een betere verklaring tracht te geven van de verhouding, waarin bij de historiographie het algemeene en het bijzondere tot elkander gesteld moeten worden, m. a. w. dat men het algemeene als de eenheid van al het bijzondere, al het bijzondere als de verscheidenheid van het algemeene leere begrijpen. Kan een Spittler Luthers reformatorisch optreden daaruit

verklaren, dat hij meer aan exegese dan aan dogmatiek had gedaan en een Baur de geheele Reformatie daaruit afleiden „dass die Idee der Kirche sich an sich selbst zerreibt," wat helpt het dan, of men verzekert met Spittler de beteekenis der persoonlijkheid en met Baur de beteekenis der Idee te willen erkennen, zoolang men niet het beginsel heeft gevonden, waaruit de waardeering van beide natuurlijk en noodwendig voortvloeit? De aanwijzing van zulk een beginsel, in scherp afgepaste formuleering, mis ik te veel in het werk van den Hoogleeraar ter Haar. Ik kan daarover niet verder uitweiden zonder deze boekbeoordeeling te maken tot een verhandeling over hetzelfde onderwerp; maar, om slechts één voorbeeld te noemen: welke waarde heeft bij de historiographie het nationaliteitsbeginsel? Had die vraag niet gesteld en beantwoord moeten worden? Er zijn meer dergelijke principieele vragen, maar al ware deze eene slechts ernstig ter sprake gebracht, dan zou er reeds meer vastheid, meer eenheid gekomen zijn in al de uitmuntende opmerkingen, die de Slotbeschouwing bevat.

Een dergelijke bedenking heb ik ook tegen de wijze waarop Dr. ter Haar de erkenning van het goddelijk wereldbestuur vereenigd wil hebben met de verklaring der gebeurtenissen uit hare natuurlijke oorzaken. Ook te dien opzichte schijnt mij de voorstelling, hier gegeven, niet scherp genoeg bepaald. Het is duidelijk, dat de schrijver geen *mechanisch ingrijpen* (III 314 noot) bedoelt, maar veel meer nog springt het in het oog, dat hij zich niet kan vereenigen met eene historiographie die „buiten het causaalverband der dingen, elke hoogere macht en werking loochent. (bl. 308) Deze toch laat „het lot der volken en de groote gebeurtenissen der wereld, wegens den noodzakelijken samenhang der dingen, deels aan een blind en ijzeren noodlot als vastgeklonken, deels ook — daar het kleinste niet zelden het grootste verbindt — opgehangen aan den dunnen draad, aan het spinrag van een grillig en wisselziek geval" (bl. 311) [1]. Wanneer nu

[1]) Als voorbeeld voor het laatste wordt genoemd de invloed dien het uitblijven van Crouchy op den afloop van den slag van Waterloo zou hebben gehad. „Wel zeker" zegt de schrijver „heeft ook die onvoorziene vertraging hare zeer natuurlijke en eenvoudige oorzaak gehad; en zoo men meent hierin te moeten berusten, dan is de geheel veranderde toestand van Europa sedert 1815 het gevolg - waarvan? — dat wellicht het zakuurwerk van den Maarschalk wat traag geloopen en verkeerd gewezen heeft." Waarom zou dit onzen auteur

het een zoowel als het ander vermeden moet worden, men evenmin bij de verklaring der geschiedenis de onderstelling van een *mechanisch ingrijpen* mag gebruiken, als *buiten* het causaalverband der dingen elke hoogere macht en werking mag loochenen, wat mag, wat moet men dan wel? Op die vraag ontvangen wij geen ondubbelzinnig antwoord. Soms zou men meenen, dat het den schrijver genoeg is, wanneer bij de wetenschappelijke werkzaamheid van den historicus alleen het natuurlijk causaalverband tot verklaring wordt gebruikt, zoo slechts daarna de godsdienstige mensch de resultaten van het onderzoek in het licht stelt van zijne godsdienstige wereldbeschouwing, maar ik geloof toch niet, dat hiermee geheel aan zijne wenschen is voldaan. Immers daaruit volgt, dat voor den historicus als historicus diens eigen geloof in Gods wereldbestuur geheel buiten rekening moet blijven, en er dus ook niet, zooals wij III 308 lezen „werkelijk onderscheid tusschen geloovige en ongeloovige geschiedbeschouwing bestaat.” Of, waarin zou dat onderscheid bestaan? Zou de geloovige historicus nog een anderen factor voor de verklaring der geschiedenis tot zijne beschikking hebben, dan de ongeloovige? Heeft, om ter Haar's eigen voorbeeld te gebruiken, Dr. Hooykaas, door zijne ontkenning van een goddelijk wereldbestuur, voor zijne levensbeschrijving van Jezus in den „Bijbel voor jongelieden” een der hulpmiddelen eener organische historiographie verloren?

Ik verbeeld mij, dat deze vragen onzen auteur eenigszins in verlegenheid zouden kunnen brengen. Ware hij streng supranaturalist, dan zou hij kort en goed antwoorden: zeker, gaat er voor den ongeloovigen historicus een belangrijke factor verloren,

---

aanstoot geven? Als de Voorzienigheid Crouchy te laat liet aankomen, mocht zij zich dan daarvoor niet van des Maarschalks zakuurwerk bedienen? Had de fransche generaal een begin van apoplexie gekregen, die hem belette tijdig met de reserve op te komen, dan zou er zeker gezegd zijn: ziet hier den vinger Gods! Is God dan meer in den vertraagden bloedsomloop in een menschelijk lichaam, dan in den vertraagden loop van een raderwerk? Maar het geheele voorbeeld toont, hoe noodig het voor den schrijver geweest ware zich scherper rekenschap te geven van het verkeerde in de methode der Pragmatisten. Dat denkbeeld, dat de veranderde toestand van Europa na 1815 zou hebben afgehangen van den gang van Crouchy's horologie, kan slechts opkomen bij iemand die met de Pragmatisten de verklaring der geschiedenis alleen zoekt in de veelheid van het bijzondere. Onafhankelijk van alle horologies was het in 1815 onmogelijk dat Napoleon zijne overmacht over de geällieerden herwon, want op het groote uurwerk, dat de tijden der menschen en volken regelt, was zijn tijd voorbij.

namelijk die van de goddelijke tusschenkomst. Stond hij geheel op het standpunt der moderne, organische wereldbeschouwing, dan zou hij geen bezwaar maken om te erkennen, dat, onverminderd de waarde eener godsdienstige opvatting van de geschiedenis, de historiographie hare hulpmiddelen tot verklaring der geschiedenis alleen aan het natuurlijk organisme van het leven der menschheid heeft te ontleenen. Maar nu hij geen mechanisch ingrijpen en toch een hoogere macht en werking in de geschiedenis erkend wil hebben, nu was het dringend noodig geweest, dat hij eerst voor zich zelven en daarna voor ons in bepaalde regelen had aangewezen, welke invloed, naar zijne overtuiging, aan het geloof in Gods wereldbestuur bij de historiographie moet worden toegekend.

Ook hier weder zou ik, om dieper in te dringen in het onderwerp, de grenzen eener boekbeoordeeling moeten overschrijden. Ik gevoel anders wel, dat ik het recht om deze aanmerking te maken zou moeten staven door een aanwijzing, hoe, naar mijne voorstelling, de godsdienstige wereldbeschouwing met de historiographie in betrekking kan worden gebracht. Gaarne wil ik deze en andere principieele vragen over historiographie later eens in een afzonderlijke verhandeling bespreken. Nu ter voorkoming van misverstand alleen de herinnering, dat het een andere vraag is: mag de historicus de onderstelling van een goddelijk wereldbestuur gebruiken als een der factoren tot verklaring der geschiedenis? en een andere: mag de historicus als godsdienstig mensch de resultaten van zijn historisch onderzoek stellen in het licht van zijn geloof in een goddelijk wereldbestuur? Alleen de eerste vraag behoort tot het gebied der historiographie en ook daarop alleen doelt mijn wensch, dat Dr. Ter Haar zijne opvatting nog iets scherper had geformuleerd dan het mij voorkomt in zijn boek het geval te zijn.

Hoewel ik mijne bedenkingen met eenige vrijmoedigheid heb uitgesproken, hoop ik toch niet tekort gedaan te hebben aan de achting die de schrijver en zijn werk verdienen. Het ligt in den aard der zaak, dat men bij eene recensie uitvoeriger bespreekt wat men zou willen wijzigen dan wat men met volkomen instemming heeft gelezen. Tot dit laatste behoort in het werk van Dr. ter Haar voor mij ook wat hij aan het einde zegt over historische kunst. Het zijn uitnemende woorden: „is de

wetenschappelijkheid van methode de eerste eisch, die tot den hedendaagschen geschiedschrijver gericht mag worden — de tweede eisch is, dat hij er naar streve zijn werk tot een waardig gewrocht der Historische kunst te verheffen" En met volkomen recht wordt daaraan toegevoegd: „te weinig is dit door de meeste beoefenaars der Kerkgeschiedenis ter harte genomen." Gerust had de schrijver nog meer kunnen zeggen en hetzelfde verwijt tot de beoefenaars der geschiedenis in het algemeen kunnen richten. Het is ongehoord, hoeveel boekdeelen vol van onverwerkte adversaria ons, meest van over onze oostelijke grenzen, als historische werken worden aangeboden. Maar ook onze eigene literatuur levert daarvan nog maar al te veel voorbeelden. Zelfs gebeurt het nog onder ons, dat de mate van geleerdheid van een schrijver wordt afgemeten naar de onleesbaarheid van zijne werken, en dat er uit de hoogte wordt neergezien op de auteurs, die ieder beschaafd mensch lezen kan. Die zonde heeft Dr. ter Haar niet op zijn geweten. Voor hem is literarische werkzaamheid altijd tevens een kunstwerk geweest. Waar is dit meer noodig, dan bij een historisch onderwerp, waarbij het doel toch altijd wezen moet, het verleden weder te doen leven voor den tijdgenoot? Daar kan zeker geen stap worden gedaan zonder critiek, daar kan geen historische toestand begrepen worden zonder wijsgeerige diepzinnigheid, maar daar is met die twee toch nog slechts de stof toebereid, waaruit het kunststuk moet worden gevormd. Daar is eerst het werk voltooid, als uit de kunstenaarsziel van den auteur het beeld van hetgeen hij wil beschrijven, vrij en smaakvol is geboren. Geheel vereenig ik mij met onzen schrijver, als hij boven alle anderen Leopold Ranke als model van den waren historicus erkent. Aan diens voeten kunnen wij ons allen nederzetten, zoowel om echte historische kunst, als om strenge critiek en diepzinnige opvatting te leeren.

Ik neem afscheid van den schrijver met de herinnering, dat hij nog een schuld aan ons heeft, de Historiographie der Kerkgeschiedenis in Nederland, en met den wensch, dat hij kracht en opgewektheid behoude om daarvan een waardig vervolg te maken van het schoone werk, waarvoor wij hem nu hebben te danken.

L. W. E. Rauwenhoff.

Dr. H. Thoden Van Velzen, *Proeve van onderzoek naar de vrijheid van den mensch.* Heerenveen, N. A. Hingst, 1873.

In zijn voortreffelijk werk over den godsdienst betoogt de hoogleeraar Opzoomer, dat het geloof in God samenvalt met de ontkenning der vrijheid van den menschelijken wil. Helder en klaar als naar gewoonte, doet hij zien, hoe de godsdienstige mensch, die zich rekenschap wil geven van zijne overtuiging, noodzakelijk tot het determinisme moet komen. Het erkennen van Gods almacht en alwetendheid is hetzelfde als het loochenen van den vrijen wil. Geene der eigenschappen Gods kan ons recht geven tot het aannemen eener uitzondering op die absolute noodwendigheid, die volstrekte afhankelijkheid aller gebeurtenissen van God, wier erkenning niets anders is dan de eenvoudige uitdrukking onzer oneindige wereldbeschouwing. [1])

In eene noot verklaart de hoogleeraar met de oprechtheid van den echt wetenschappelijken man, dat zijne overtuiging in dit opzicht weleer geheel anders was. Hij deelt een tweetal plaatsen uit vroegere geschriften van zijne hand mede, waaruit een tegenovergesteld gevoelen blijkt, en verzekert ons ten slotte, dat niets hem zooveel moeite en zooveel strijd heeft gekost als de volkomen consequente ontkenning der wilsvrijheid.

Deze verklaring van den grooten geleerde getuigt niet alleen van zijne krachtige waarheidsliefde, maar leert ons tevens, dat het vraagstuk van den vrijen wil buitengewoon ingewikkeld en moeilijk moet zijn. Immers, indien een fijn en oorspronkelijk denker, een logisch gevormd man als Opzoomer erkennen moet slechts na veel inspanning en strijd de oude, populaire zienswijze te hebben verlaten, dan begrijpen wij terstond, dat hier meer dan gewone bezwaren gevonden worden. De jongeren onder ons kunnen zich misschien geene volkomene rekenschap geven van de inspanning en de strenge zelfbeheersching dier mannen, die door eigen nadenken met het indeterminisme hebben gebroken. Men moet daartoe zeer zelfstandig zijn en de macht hebben oude, geliefkoosde denkbeelden aan eene onbevooroordeelde, scherpe critiek te onderwerpen. Inderdaad is dan ook het determinisme een van die vraagstukken, welke aan de groote menigte niet duidelijk gemaakt kunnen worden. Hier wordt iets vereischt,

---

[1]) Opzoomer, De godsdienst bl. 50.

wat die menigte niet bezit en niet bezitten kan, oefening in het denken, macht om te abstraheeren en zelfstandigheid in het oordeelen.

Niemand zal zich dus kunnen of mogen verwonderen, dat het indeterminisme nog steeds in een aanzienlijk getal aanhangers kan roemen. Zelfs zeer ontwikkelde en geleerde menschen meenen tal van bewijzen te kunnen bijbrengen om de vrijheid van den wil te verdedigen. Zij beroepen zich op hun gevoel, op hun bewustzijn. Met proeven toonen zij aan, dat zij zoowel het een als het ander kunnen willen. En de argumenten der tegenpartij meenen zij zegevierend te kunnen weerleggen door te wijzen op hunne dagelijksche ervaring, welke hun de vrijheid zoo duidelijk predikt.

Het komt dan ook geenszins in ons op, er Dr. H. Thoden Van Velzen een verwijt van te maken, dat hij nog niet tot het determinisme is bekeerd. Daar kunnen zoovele oorzaken bestaan — en daaronder vele, waarvoor wij eerbied moeten hebben — welke hem met volle overtuiging een tegenovergesteld gevoelen doen koesteren, dat wij ons aan de grootste eenzijdigheid zouden schuldig maken, indien wij hem daarom minder zouden achten. Wij kennen vele hoogst voortreffelijke, vrome en zedelijke mannen, die het determinisme met kracht veroordeelen, en dat T. V. V. tot de zoodanigen behoort, mag ons niet bevreemden en niets ontnemen aan den ernst, waarmede wij luisteren naar zijn woord.

Ik wil nog verder gaan. Wij zouden van den heer T. V. V. gelijk van de indeterministen in het algemeen, geenszins mogen vorderen, dat zij in hunne dagelijksche gesprekken, of zelfs in hunne leerredenen, altijd geldige en voldoende bewijzen voor hun gevoelen wisten aan te voeren. Ieder onzer koestert vele meeningen, welke hij niet op ieder gegeven oogenblik kan verdedigen, en welke hij toch voor geen prijs ter wereld zou willen opgeven. Het zou daarom zeer onbillijk zijn van onze tegenstanders te eischen, dat zij in een zoo ingewikkeld vraagstuk, zoo ver verheven boven het peil van een gewoon menschenverstand, steeds geheel uitgerust ten strijde zouden trekken. Zij hebben ook andere dingen te doen, en voor kleine schermutselingen mogen zij met eene lichte wapenrusting volstaan.

Maar geheel anders wordt de zaak, als men in het strijdperk treedt met het bepaalde doel om eene lans voor het indeter-

minisme te breken; als men, gelijk T. V. V., het vraagstuk der wilsvrijheid op wetenschappelijke wijze wil behandelen, en zijn onderzoek brengt voor de rechtbank der geleerde wereld. Dan mogen wij verwachten, dan moeten wij eischen, dat men de zaak kent, die men verdedigen, en den vijand, dien men bekampen wil; dat men begrijpt, waarover gestreden wordt; dat men kennis heeft genomen van de gewichtigste argumenten der tegenpartij en zich zelven rekenschap heeft gegeven van de bezwaren aan dit onderzoek verbonden.

Het een zoowel als het ander wordt gemist in het academisch proefschrift van den heer Thoden Van Velzen. Hem ontbreekt de noodige kennis van het vraagstuk, de ware methode van onderzoek en die wijsgeerige zin, welke hier vooral een vereischte moet heeten.

Zulk een oordeel uit te spreken is zeer onaangenaam. Men zou veel liever een jeugdigen godgeleerde met blijdschap te gemoet komen en zijn werk aanbevelen, als hij ons de eerste vruchten zijner studie ten beste geeft. Men laadt bovendien zoo licht den schijn van partijdigheid en inhumaniteit op zich, wanneer men een tegenstander beschuldigt van groote gebreken, van onkunde en lichtzinnigheid. Dat alles mag mij echter niet weerhouden mijn oordeel onverholen en openhartig uit te spreken. Aan het recht van waarheid en wetenschap mag niet te kort worden gedaan; wie zich mengt in den strijd, moet de verantwoordelijkheid op zich nemen en de gevolgen dragen. Niemand dwingt u dat onderwerp te behandelen; doet gij het en blijkt dan, dat het uwe krachten verre te boven gaat, gij moogt niet meenen dat u onrecht geschiedt, indien het oordeel hard moet klinken; de vraag is slechts, of dat oordeel juist is.

Het onderzoek van den heer T. V. V. is in vier deelen gesplitst: I. De vrijheid van den mensch; II. De vrijheid in verband met zedelijkheid en godsdienst; III. Vrijheid in verband met eenige eigenschappen van het hoogste wezen. IV. Besluit. Het eerste deel is het voornaamste; daarin wordt de vraag gesteld en beantwoord, terwijl in het tweede en derde deel het gevonden resultaat wordt toegelicht in verband met andere begrippen. Het vierde deel moet als een aanhangsel beschouwd worden. Achtereenvolgens spreekt de auteur daar over de beelden der natuur en 's menschen vrij-

heid, over Spinoza, over Kant en over eenige bedenkingen tegen de zelfstandigheid van den geest.

Het is onmogelijk de denkbeelden van den schrijver in een overzicht samen te vatten of den gang van zijn betoog aan te wijzen en te ontleden. Hij heeft zich namelijk tot den arbeid gezet, zonder zich vooraf duidelijk voor te stellen, wat hij onderzoeken wilde. Vandaar dat wij volstrekt niets van de zoo belangrijke geschiedenis van dit vraagstuk vinden, en evenzeer tevergeefs zoeken naar juiste definities en scherp bepaalde begrippen. Dit is te meer te verwonderen, omdat de auteur zulk een uitnemend voorbeeld had in het werk van den hoogleeraar Hoekstra over de vrijheid, welk werk hij echter niet schijnt geraadpleegd te hebben. Van Hoekstra had hij kunnen leeren, hoe men beginnen moet met de zaak historisch te onderzoeken, en zijne lezers in enkele groote trekken de verschillende opvattingen van de wilsvrijheid te doen kennen. Dan is men in staat veel af te snijden, wat niet tot de hoofdzaak behoort, en zich zelven eene juiste methode voor te schrijven, die men bij het onderzoek trouw zal volgen. Zoo oefent men zich in het logisch bepalen der onderscheidene begrippen, welke hierbij in aanmerking komen; men maakt het den lezer gemakkelijk het betoog te volgen, en wordt bewaard voor eene anders onvermijdelijke tegenspraak met zich zelven. De heer T. V. V. heeft dit zoo weinig gedaan, dat hij noch van den wil, noch van de vrijheid eene heldere en duidelijke bepaling geeft, hetgeen toch in een werk over de vrijheid van den mensch wel in de eerste plaats verwacht mag worden. Hij heeft zich blijkbaar geen rekenschap gegeven van de zeer verschillende zienswijzen der geleerden, die het indeterminisme voorstaan. Een gevolg daarvan is, dat de lezer niet te weten komt, welke de voorstelling is van den auteur; moet hij in elke wilsdaad van den mensch een werk van het toeval zien, of behoort hij eene volstrekte indifferentie aan te nemen? Wat hebben wij te verstaan onder vrijheid? Is zij het vermogen om zich onbelemmerd te kunnen ontwikkelen, of om zonder eenige oorzaak te kunnen willen? Zoowel voor het een als voor het ander zou men plaatsen uit het geschrift van T. V. V. kunnen aanhalen.

Een gevolg van deze onwetenschappelijke wijze van handelen is, dat wij gevoelens, welke elkander uitsluiten, te gelijk verdedigd zien. De auteur plaatst ze eenvoudig naast elkander, erkent

ze beide, verdedigt ze tegen der deterministen boosheid en doet dat zoo argeloos, alsof het de eenvoudigste zaak der wereld ware.

Hiermede hangt de overtuiging van den schrijver samen, dat dit vraagstuk in den grond al zeer gemakkelijk te beslissen valt. Het is tot een vorm te brengen, waarin ieder onontwikkelde zelf eene oplossing vindt. Wie er anders over denkt, maakt zich aan woordenspel schuldig, en zou duister begeeren te maken, wat helder is als kristal. Men moet zich inderdaad verwonderen, dat er nog geleerden gevonden worden, die het determinisme aanhangen. Maar tot zulke ongerijmdheden vervalt ieder, die den weg van het empirisch-psychologisch onderzoek verlaat voor ijdele philosophie en speculatie.

Dit alles behoeft inderdaad niet wederlegd te worden. Die van deze dingen verstand hebben, weten aanstonds, hoe zij er over oordeelen moeten. Neen, dan heeft Hoekstra in der tijd de vrijheid geheel anders verdedigd. Men moge het met hem niet eens zijn, men erkent bij den eersten oogopslag den denker, den historicus, den man van wetenschap. Hij ontveinst zich de bezwaren niet, aan zijn stelsel verbonden; hij stemt de kracht der argumenten van zijne tegenpartij toe, en het komt niet in hem op die door goocheltoeren en kunstgrepen te ontzenuwen. Naar verdienste heeft hij ze gegeeseld, de oppervlakkige lieden, die in eene macht van zinledige gezegden of zich zelf opheffende bepalingen de moeilijkheid van het vraagstuk zoeken te verbergen. [1]) Hoekstra meent dan ook niet in staat te zijn, eenig nieuw licht te ontsteken over eene zaak, waarover door de scherpzinnigste en diepste denkers reeds zoovele eeuwen is nagedacht, hij zal tevreden zijn, als hij hetgeen door anderen is gedacht in het juiste licht kan plaatsen en er enkele nieuwe denkbeelden aan kan toevoegen. [2]) — Zoo oordeelt een indeterminist, die zelfstandig heeft onderzocht en spreekt met kennis van zaken.

Nu is het klaar, dat eene eigenlijk gezegde wetenschappelijke discussie onmogelijk wordt. Wat zal men aanvallen, wat verdedigen? Zal ik het determinisme handhaven, of de onhoudbaarheid van het indeterminisme opnieuw aantoonen? Maar ik zou daarover niets nieuws kunnen zeggen, en ik vrees dat de auteur gedetermineerd is om indeterminist te blijven. Ik vrees, dat hij

---

[1]) Hoekstra, Vrijheid enz. bl. 2.

[2]) T. a. p. bl. 5.

mijne argumenten tegen den vrijen wil in even zoovele bewijzen daarvoor zou veranderen. Het eenige, dat voor de hand schijnt te liggen, is het nauwkeurig nagaan en beoordeelen van de voornaamste beweringen van den auteur, en daaruit aan te toonen, dat ik boven niets te veel heb gezegd.

Naar het eigen oordeel van den schrijver is de eerste afdeeling van zijn onderzoek verreweg het belangrijkst. Aan het slot bl. 52 v. zegt hij: „Zoo is dus aannemelijk gemaakt, dat de mensch vrij is, zooals het bewustzijn van alle menschen erkent; tenzij men dat bewustzijn door dogmatisme geweld aandoet. Die vrijheid van datgene, wat den mensch tot mensch maakt, van zijn ik, zijn geest is voorts aangewezen geworden in hare betrekkelijkheid en wording, in haar verband met de ontwikkeling van den mensch en den invloed van de buitenwereld. Wat thans volgt is meer hare handhaving dan wel bewijsvoering." Wij zijn dus reeds aan de billijkheid verplicht dit gedeelte vooral nauwkeurig te onderzoeken, en de bewijzen, door den schrijver aangevoerd, onpartijdig te wegen. Veel zal weder moeten afhangen van ons oordeel over den inhoud der eerste paragraaf, welke naar de uitspraak van T. V. V. zelven voor geheel het verder onderzoek beslissend moet heeten. Hij wil hier den eigenlijk gezegden aard van het vraagstuk leeren kennen en acht dit van zooveel gewicht, dat hij aan het slot uitroept: „De vraag is tot dien eenvoud (l. eenvoudigen vorm) teruggekeerd, waarin zij terstond door ieder onontwikkelde zelfs beantwoord wordt. — Te onderzoeken, is 's menschen wil vrij, zou nutteloos woordenspel zijn, tenzij men duister begeert te maken, wat helder is als kristal," bl. 21. Inderdaad, men zou groote dingen verwachten.

Hoofdzaak is hier een betoog, dat men bij het vraagstuk van den vrijen wil te doen heeft met eene gronddwaling, die de meeste gedachten over den vrijen wil geschreven (sic) beheerscht. Zij is deze, dat men onderzoek doet naar den toestand eener zaak, die niet zelfstandig bestaat. De wil toch is geen afzonderlijk vermogen. Gevoelen, denken en willen zijn één en ondeelbaar, geene afzonderlijke vermogens, maar werkingen van den éénen mensch. De vrijheid van wil kan dus nooit een object van philosophisch onderzoek zijn om de eenvoudige reden, dat de mensch een ondeelbaar geheel is. De wil is evenmin een afzon-

derlijk vermogen, als de groeikracht van de plant een deel der plant uitmaakt.

Hierop volgt een betoog, dat er geene enkele wilsdaad plaats grijpt, zonder dat de mensch gevoelt en denkt. Ook kan men geene gedachte openbaar maken zonder te willen, want reeds in de keus der woorden werkt de wil. Dat kiezen der woorden geschiedt wel geheel spontaan, d. i. door langdurige oefening gedetermineerd, maar het is ons hier om de hoofdzaak te doen, dat de geheele mensch werkzaam is en dat dus de vraag vervalt: wat eer is, de wil of het oordeel.

Ook bij het gevoelen speelt het willen een voorname rol. Dat blijkt hieruit, dat men het lijden kan willen gevoelen of niet. Heden heeft men nog met den verkwister gevoeld, die arm is geworden, maar onder voorwaarde, dat men, als hij morgen nog op denzelfden weg voortgaat, niets meer met zijn lijden wil uit te staan hebben. Zoo wil dus de mensch gevoelen of hij wil niet gevoelen [1]).

In elke aandoening is voorts het begin van gedachte aanwezig. Indien bij het gevoelen de denkende mensch niet tevens werkzaam was, hoe zou hij dan ooit leeren denken? Dan zou het gevoelen eeuwig gevoelen blijven.

Op grond van deze beschouwingen wordt nu de staf gebroken over hetgeen de hoogleeraar Scholten geschreven had in zijn werk over den vrijen wil, bl. 111. Deze had beweerd, dat de gewone indeterministische voorstelling in strijd is met het begrip zelf van den wil, zooals hij dat vroeger psychologisch-empirisch had ontwikkeld. In onderscheiding van de zinnelijke begeerte toch is de wil zelfbepaling, een zelfstandig besluiten op grond van eene door het verstand of de hooger ontwikkelde rede volbrachte keus. Het verstand en de rede keuren. Wat goedgekeurd is, maakt door het gevoelvermogen indruk op den mensch, en dit alzoo gewekt gevoel doet hem besluiten, zich zelven tot iets bepalen, m. a. w. iets willen. De wil is dus niet onbepaald,

---

[1]) In het voorbijgaan zij hier opgemerkt, dat dit laatste al zeer onchristelijk zou wezen. Een verkwister, die voortgaat op den boozen weg, is veel meer te beklagen, dan de verkwister, die zich bekeert. Bovendien geeft V. V. hier met zoovele woorden de oorzaak aan, waarvan het zal afhangen, of men wil gevoelen of niet. Die determineerende oorzaak is het al of niet voortgaan van den verkwister.

maar bepaald door het gevoel, gelijk dit laatste gewekt wordt door hetgeen het verstand en de rede gekeurd en als goed erkend hebben. Van Velzen meent, dat men, wijsgeerig juist sprekende, niet moet zeggen: het gevoel, maar: de gevoelende mensch. Bovendien noemt hij die onderscheiding van de functiën van den mensch, op zijn minst genomen, willekeurig, en heeft vooral aanmerking op Scholten's voorstelling van het verstand en de rede als buiten den mensch bestaande; immers Scholten zegt, dat zij door het gevoelvermogen indruk maken *op den mensch*. Volgens den Leidschen hoogleeraar zijn zij dus *buiten* den mensch. Zulke voorstellingen acht de auteur ongerijmd, bl. 6, 7.

Hierop volgt eene uitweiding over Kant, waarin T. V. V. de onhoudbaarheid der critiek van het menschelijk kenvermogen, door dezen wijsgeer beproefd, wil aantoonen. De causaliteitswet kan, evenmin als ruimte en tijd, een vorm van ons denken zijn. De geest van den mensch heeft oorspronkelijk geen inhoud, maar ontleent dien aan de buitenwereld. 's Menschen geest is een ondeelbaar geheel, waarin al zijne geestvermogens hunnen grond hebben; alleen door oefening leeren die vermogens waarnemen, en dat geeft den inhoud aan den geest. Spinoza heeft die eenheid des geestes uitgesproken, Herbart heeft er naar geworsteld ze te vinden, Herder haar erkend en zelfs Schopenhauer haar zijns ondanks geproclameerd, bl. 7—18.

Bij het onderzoek van den mensch is het verder vooral noodzakelijk hem te beschouwen niet zooals hij in potentie, maar zooals hij actueel is op het oogenblik, dat men hem waarneemt. Dit moet geschieden omdat de mensch in zijnen aanleg aan de blikken (sic) der zielkunde ontsnapt. Men mag dus niet spreken over 's menschen toestand als afhankelijk van zijn verleden; dat is een tweede quaestie, welke niet bestaat, op dat oogenblik namelijk, dat men den mensch beschouwt, bl. 18—21.

De geheele zaak verkrijgt nu een gansch ander karakter. Het is niet meer de vraag: is de wil vrij of niet vrij? Want de mensch heeft geen afzonderlijk wilsvermogen, men mag er dus niet naar vragen. Kant heeft zich vergist in zijn oordeel over de causaliteitswet; die wet ligt buiten ons, en bij het onderzoek van den geest hebben wij er niet mede te maken. En eindelijk, naar het verleden van den mensch mogen wij ook niet meer vragen; dus van een determineerenden invloed door dat verleden uitgeoefend kan natuurlijkerwijze geen sprake meer zijn. Het is

alles zoo eenvoudig geworden, dat ieder, die wil, het kan begrijpen.

Wat zal ik nu zeggen om deze manier van redeneeren te kenschetsen? Als het naïveteit moet heeten, dan is zij kolossaal. Heeft de schrijver inderdaad gemeend, dat hierin eenige bewijskracht lag opgesloten en dat men zijne kunstgrepen niet zou opmerken? Wij erkennen met den schrijver, wat hij zeer goed heeft ontwikkeld, dat de menschelijke geest een ondeelbaar geheel is, dat het willen ook gevoelen en denken is, maar valt daarom nu de mogelijkheid weg, dat de wil gedetermineerd zou zijn? Juist het tegendeel; de wil kan in dat geval niet anders dan gedetermineerd zijn. Is willen altijd gevoelen en denken tevens, dan is het willen althans van deze twee nooit onafhankelijk. Of, om met den schrijver geheel mede te gaan, laat ons spreken niet van den wil des menschen, maar van den gevoelenden, denkenden en willenden mensch [1]), is dan die mensch in zijn willen niet ook bepaald door en afhankelijk van dat gevoelen en denken? Die beide zijn immers de voornaamste factors van den mensch, wanneer hij wil.

Wat de schrijver over Kant zegt, is nog opmerkelijker. De groote Koningsberger heeft niet de geldigheid van de wet der causaliteit willen handhaven, maar een antwoord trachten te geven op de vraag, waaraan wij die absolute geldigheid ontleenen. De wet zelve staat voor ons vast; heeft dat feit nu zijn oorsprong in de buitenwereld, of in onzen geest? Kant meende het laatste. Of hij daarin recht had, behoeven wij hier niet te onderzoeken. Wij meenen met Van Velzen het tegendeel, maar deze verkeert nu in den waan, dat daarmede tevens de geldigheid der wet zelve voor den geest is gevallen. Ieder ziet de vergissing; heeft Kant gelijk, dan is de causaliteit een vorm van ons denken en komt niet uit de buitenwereld tot ons; heeft Kant ongelijk, dan blijft de wet evenzeer gelden, maar dan ook objectief buiten ons. Als men de redeneering van V. V. toepast op Kant's meening aangaande ruimte en tijd, dan zou men tot deze conclusie moeten komen: ruimte en tijd liggen niet in ons, maar in de buitenwereld; Kant heeft ongelijk, dus ruimte en tijd be-

[1]) Ook dit betoog van den schrijver heeft echter niet de bewijskracht, die hij er aan toekent. Al is de wil nooit afzonderlijk, daarom mogen wij dien logisch wel van andere geestvermogens onderscheiden. V. V. zelf doet het telkens.

staan niet voor den geest. Wie, die zich door zulk een syllogisme zal laten verschalken?

En wat nu te zeggen van de laatste opmerking, dat men in deze quaestie niet mag vragen naar het verleden van den mensch. De poging is handig bedoeld, en men moet onwillekeurig glimlachen over de gemakkelijkheid, waarmede de schrijver zich van de groote moeilijkheden weet af te maken. Maar inderdaad, zoo gemakkelijk gaat het niet. Ik zal den mensch moeten beschouwen, zooals hij actueel is, op elk gegeven oogenblik. Natuurlijk, dat zullen wij doen. Vervalt daarom nu de vraag, hoe en waardoor hij zoo is geworden? Niemand zal het in ernst beweren. Een mensch heeft b. v. zich te buiten gegaan aan spijs of drank; hij is lusteloos en krachteloos, mat en zwak. In dien laatsten toestand neem ik hem waar; de gewone prikkels der buitenwereld werken niet op zijn gevoel; de helderheid van zijn denken, de beslistheid van zijn wil ontbreeken. Mag ik, moet ik nu niet vragen: vanwaar dat verschijnsel? De schrijver zelf kan het niet meenen, en meent het ook zoo weinig, dat hij overal elders de aandacht vestigt op de opvoeding en de ontwikkeling, dus op het verleden van den mensch, ja zelfs de vrijheid van den wil tracht te bewijzen door een beroep op het verleden van den wil. De wil is namelijk de dochter van de spontaneïteit, en deze, hoe meer zij in haren oorspronkelijken staat zich bevond, was des te meer het vermogen om zich overeenkomstig toestand, motief en bestemming noodzakelijk te bewegen, bl. 15. De auteur spreekt zich zelven vooruit reeds tegen, en werpt zelfs zijn geheele resultaat omver, door den wil tot dochter te maken van de gedetermineerde spontaneïteit. Of is misschien de dochter niet langer gedetermineerd door de moeder?

Geen wonder nu ook, dat V. V. de vraag verkeerd stelt en zich geen juist begrip van de vrijheid heeft gevormd. Aan het slot der eerste paragraaf lezen wij dus: De vraag is deze: is de mensch vrij? met andere woorden: kan de geheele geestelijke mensch willen en handelen zonder door omstandigheden gedetermineerd te worden, of wordt hij door de buitenwereld rondom hem gedetermineerd? — Dit is onjuist; vooreerst moest hier niet van handelen, alleen van willen gesproken worden. Dan is de uitdrukking *omstandigheden* hier te onbepaald; verstaat men er uitwendige omstandigheden onder, dan kan de determinist er bevestigend op antwoorden, en verstaat men er alles onder, ook

den toestand, de ontwikkeling van den mensch, dan zou zelfs V. V. hier zijn zegel niet aan hechten. Eindelijk, het laatste deel der vraag is geheel verkeerd. Niet dit is de quaestie, of de mensch door de buitenwereld wordt gedetermineerd, maar of de wil des menschen, laat ik nog eens zeggen, of de willende mensch gedetermineerd is door eene oorzaak of oorzaken, buiten hem of in hem. V. V. heeft hier niet juist gedacht en zich daardoor ook niet juist kunnen uitdrukken. Als iemand zegt: de mensch is door de buitenwereld gedetermineerd, en hij verstaat daaronder dat de mensch niet onafhankelijk is van de buitenwereld, dan zal niemand hem tegenspreken. Maar als hij, zoo sprekende, bedoelt dat de mensch *alleen* door de buitenwereld wordt beheerscht, en zelf daartegenover niets is, dan wijst de determinist op de zedelijke vrijheid, en zegt: als de mensch zoo ver gevorderd is, dat Gods wil hem heilig is geworden, dan is hij niet langer onder de overheerschende macht van het zinnelijke leven, maar zijn wil wordt bestuurd door den wensch om Gods wil te doen. Het is ons aangenaam, hier weder op instemming bij V. V. te kunnen rekenen; immers bl. 22 beschrijft hij de zedelijke vrijheid als het vermogen om overeenkomstig Gods wil te (kunnen) willen, zonder gedwongen te worden door omstandigheden op zedelijk gebied. Alleen de laatste uitdrukking is hier weder onjuist of onvolledig. Maar waar het vooral op aankomt, onze auteur spreekt als determinist, wanneer hij de zedelijke vrijheid het vermogen noemt om te kunnen willen, wat God wil. Immers wat is dit anders dan den wil Gods te beschouwen als den determineerenden factor voor 's menschen wil? De waarlijk zedelijk vrije mensch staat zoozeer onder den invloed van Gods wil, dat hij niet anders kan willen dan wat God wil. En wij noemen hem vrij, omdat hij zijne zedelijke natuur geheel onbelemmerd kan ontwikkelen. Wat de auteur hier zegt is dus juist, maar het is koren op den molen zijner tegenstanders.

Wij weten nu, wat zedelijke vrijheid is. Maar wat is vrijheid in het algemeen? Ik wil de woorden van den auteur zelven bezigen: het begrip vrijheid is deels positief, deels negatief. Positief is zij een vermogen of phase van den mensch om te willen of handelen, en negatief zonder door banden van buiten belemmerd te worden, bl. 22.

Hoe gevaarlijk het is zich aan een onderzoek te wagen, waarvan men niet eens den omvang heeft overzien, blijkt hier weder

zonneklaar. De vrijheid zal zijn het vermogen om te willen. Neen, volstrekt niet; het vermogen om te willen is de wil zelf, niets anders; de auteur wil vrijheid definiëeren, en hij spreekt over den wil. Hij had moeten zeggen, wat hij onder vrijheid van wil verstaat, d. i. vrijheid van het vermogen om te willen. Daarvan echter vinden wij niets, en uit hetgeen wij vinden blijkt, dat hij er zich niet eens van bewust is geweest, wat hier de hoofdzaak is. De deterministen ontkennen den wil niet, zij beweren niet dat de mensch in zijn willen steeds door banden van buiten belemmerd wordt (!) maar zij loochenen, dat de wil vrij is in den zin van zonder oorzaak, zonder motief, ongedetermineerd te zijn. Volgens hen is elke wilsdaad in het leven geroepen door oorzaken, en dat had de schrijver moeten weten om het te kunnen bestrijden.

In de derde paragraaf zal S. ons nu aantoonen, dat de vrijheid werkelijk bestaat. Dat is zeer gemakkelijk, naar hij meent. Slechts een paar voorbeelden zal hij noemen, omdat ieder ze kent, bl. 24.

„De vader beveelt het kind te gehoorzamen. Het kind weigert en overtreedt het gebod. Het wordt dus niet genoodzaakt en besluit tegenover het bevel van zijn vader."

Is dat nu een bewijs voor de vrijheid? Moet hieruit volgen, dat de wil, of de willende mensch, niet gedetermineerd is? Maar is er dan geene oorzaak, waarom het kind weigert? Is het niet deze, dat de zinnelijke lust sterker is dan het ontzag voor den vader? En is die zinnelijke lust in zijne grootere kracht dan niet de determineerende factor voor den wil van het kind?

„De dief wil zijn makker tot diefstal verleiden; deze weigert. De wet beveelt den mensch niet te dooden. De mensch overtreedt de wet en wordt dus niet door de wet genoodzaakt, maar handelt tegen deze in."

Wat bewijst dit? Niets anders, dan dat de makker van den dief niet hetzelfde wil als deze, dat hij zich tegen dezen verzetten kan, en dat de doodslager den wil heeft de wet te overtreden. Vraagt men, waarom zij dat willen, dan kunnen er vele oorzaken genoemd worden, welke hiertoe medewerken. De makker heeft geen lust in den diefstal, of hij is bang voor ontdekking. De doodslager wordt door haat, of drift, of wraakzucht gedreven, en deze oefenen zoo grooten invloed op hem uit, dat de vrees voor de wet als een zwakker motief daartegenover als verdwijnt.

Het is klaar, dat deze voorbeelden volstrekt niet bewijzen, wat S. wenscht. Hij verwart alweder vrijheid van wil met den wil zelven. Het is, of hij ons daaromtrent geen den minsten twijfel wil laten; „in den wil of de keuze", zoo zegt hij bl. 27, „komt 's menschen vrijheid terstond aan het licht; de oordeelende, willende, kortom de geheele mensch kiest tusschen twee of meer handelingen of zaken en is dus niet gedwongen." Ieder ziet terstond de grove vergissing. Dat de mensch kiest, dat weten wij allen; daarover is geen verschil. Maar de vraag is: zijn er oorzaken, beweegredenen buiten of in hem, waarom hij het eene kiest en het andere verwerpt, of zijn er zulke oorzaken niet? Als men over de vrijheid wil schrijven, moest men toch weten, dat dit het punt in quaestie is.

Daar T. V. V. de cardo quaestionis niet heeft gevat, spreekt hij zich zelven telkens tegen. Hij zal ons aantoonen, dat er volstrekte indifferentie bestaat, bl. 28 vv. „Er zijn duizende zaken, die zoozeer indifferent voor de menschen zijn, dat de voorbeelden in menigte bestaan in elk menschenleven, dat men een geheelen tijd wikt en weegt, wankelt in zijne keuze, of zijn oordeel, wat men zal kiezen. Laat men eene wijle in gedachten verdiept zich door het eene meesleepen, spoedig wordt men weer door een ander voorwerp ingenomen (!!) . . . tusschen de beide objecten bestaat een overgang; in uiterst korten tijd verliest het eene object zijne waarde, en krijgt het andere weer meer waarde. Die overgang bewijst wel degelijk, dat voor den vrijen mensch volstrekte indifferentie bestaat; . . . wat voor den een waarde heeft, heeft voor den ander niet de minste waarde. De een steelt, de ander geeft alles weg. Raphaël peinsde nachten over zijn madonna en voor een onkundige heeft het schoonste schilderstuk geenerlei beteekenis."

Zich laten meesleepen; door een ander voorwerp worden ingenomen; het eene object verliest, het andere krijgt waarde; dit alles beteekent, dat er oorzaken zijn voor den wil, m. a. w. dat er geene volstrekte indifferentie bestaat. De auteur weerlegt zich zelven. Dat de een steelt en de ander alles weggeeft, hangt af van hun karakter en van de omstandigheden, waarin zij zich bevinden. Dat de een *wil* stelen, is dus door zijn geheelen toestand gedetermineerd. Dat Raphaël peinst over zijne madonna, nachten lang, is natuurlijk en noodwendig, omdat R. een groot kunstenaar is; dat daarentegen voor den onkundige het schoonste

schilderstuk geenerlei beteekenis heeft, is even noodwendig; omdat hij onkundig is, boezemt het schoone hem geen belangstelling in. Al die opmerkingen zijn volkomen waar, en bewijzen juist het tegendeel van hetgeen de schrijver bedoelt.

Wil men een voorbeeld van onlogischen redeneertrant, men zie eens hoe de auteur zijne syllogismen weet te vormen, en er op de eenvoudigste wijze belangrijke resultaten uit weet af te leiden. Het zelfbewustzijn van den mensch zal zijne vrijheid bewijzen, bl. 31 vv. Ieder is zich bewust vrij te zijn, het bewustzijn moet waarheid spreken, dus is de mensch vrij. Het bewustzijn is de grond en het begin van alle kennis. Indien het bedroog, zou er geenerlei kennis of wetenschap kunnen bestaan. Wie zich lijden bewust is, kan het niet loochenen. Die zich bewust is te denken, kan niet erkennen, dat hij niet denkt. Dat bewustzijn is dus in zijne eenvoudigste uiting waarheid; dit moet als axioma worden aangenomen.

Welnu, dat zelfbewustzijn zegt: *ik wil*, en is daardoor zeker van vrijheid. Dat ik oordeelt met keuze, zelfstandig, dat ik gevoelt, dat ik wil.

Fraaie redeneering voorzeker. Het bewustzijn kan niet bedriegen; dat moet beteekenen: het is waar, dat ik mij dit of dat bewust ben, b. v. dat ik de aarde niet voel draaien, dat ik de zon zie opgaan, dat de ongelukkige, wien de armen werden weggeschoten, nog meenen kan pijn te gevoelen in de vingertoppen. Dat is een feit van het bewustzijn; het is onwedersprekelijk. Maar als men daaruit nu het besluit zou trekken: dus staat de aarde stil, dus gaat de zon op, dus heeft de man nog vingers, dan zou men zich schromelijk vergissen. Toch redeneert V. V. op dezelfde wijze: ik ben mij bewust vrij te zijn; dus ben ik vrij. Verbeeld u eens, dat het bewustzijn der menschen niet kon liegen; en wanneer dan het bewustzijn van duizend menschen duizend verschillende dingen verkondigt, zijn er dan duizend waarheden? Of zal ik moeten zeggen, dat alleen mijn bewustzijn niet kan liegen, en dat het uwe eigenlijk hetzelfde zegt als het mijne, maar dat gij u zelven bedriegt, als gij in uw bewustzijn iets anders meent te vinden?

Het kan echter nog gemakkelijker bewezen worden, zegt V. V. Het zelfbewustzijn zegt: ik wil, en is daardoor zeker van de vrijheid. Men ziet, *willen* en *ongedetermineerd willen* is hier weer hetzelfde; wij vinden overal dezelfde onbegrijpelijke en onver-

gefelijke verwarring; een volslagen gemis aan logica. De zaak is deze: ik ben mij bewust te willen; daarin ligt echter niet de zekerheid, dat ik wil, maar alleen dat ik mij daarvan bewust ben. De werkelijkheid van den wil ligt niet in mijn bewustzijn, maar in mijn willen zelf; alleen het weten van mijn willen ligt in mijn bewustzijn. Nu zijn vele menschen zich daarbij ook bewust, dat zij vrij zijn in hun willen. Dat zij zich hiervan bewust zijn, is een feit en zal door niemand weersproken worden. Maar als zij nu daaruit reeds de gevolgtrekking zouden willen maken: dus ben ik, dus zijn alle menschen vrij, dan zouden zij den zekeren weg der logica verlaten. De heer V. V. trekt dit besluit, en durft beweren, dat wij hier voor de zekerheid van een axioma staan.

Elk nieuw gedeelte van het onderzoek levert ons hetzelfde verschijnsel, dat de schrijver de zaak niet goed verstaat, en zich zelven tegenspreekt. De zesde paragraaf draagt tot opschrift: vrijheid om te willen, vrijheid om te handelen, bl. 38, vv. Eene bepaalde notie van hetgeen hier het punt van onderzoek moest uitmaken heeft de auteur niet. Hij zegt alleen, dat de daad soms wel en soms niet op den wil volgt, en noemt vele gevallen op, dàt de handeling buiten ons bereik ligt Ieder deskundige weet, dat dit de quaestie niet is. Maar ik wil daarop niet meer wijzen. Alleen wil ik deze woorden van den auteur aanhalen: „Toch is in het woord van den Apostel Paulus eene diepe waarheid gelegen: het goede dat ik wil, dat doe ik niet; het kwade dat ik niet wil, dat doe ik. Dat komt omdat de mensch, hoe relatief groot ook, toch geene rekening genoeg houdt met de millioenen omstandigheden des levens, die hem kunnen verleiden. Geen wonder: hij is ook aan oneindige (waarschijnlijk voor: oneindig vele) invloeden blootgesteld, hij die uit zich zelf niets is."

Hoe iemand, die indeterminist wil zijn, spreken kan van millioenen omstandigheden, die den mensch kunnen *verleiden*, van oneindig vele invloeden, waaraan hij is blootgesteld, hij die uit zichzelf niets is, valt zeker moeilijk te begrijpen. De auteur zal meenen, dat dit zeer natuurlijk, eenvoudig en klaar is. Mij komt het voor, dat iemand, die uit zichzelven niets is, absoluut afhangt van dengene, uit wien hij is. En iemand, die absoluut vrij is, kan niet verleid worden, en wordt door geene invloeden bewerkt of bepaald. Hoe men de zaak ook wendt of keert, wie den invloed der omstandigheden op den wil erkent, heft de vrijheid op.

In verband hiermede verdient het slot dezer paragraaf opmerking, waar van Opzoomer gezegd wordt, dat hij op deterministisch standpunt te ver gaat, als hij zegt: wij kunnen,als wij willen. Onze schrijver heeft Opzoomer niet begrepen [1]), maar wilt gij weten, wat hij in den hoogleeraar berispt? Dit, dat hij niet gerekend heeft op de millioenen mogelijkheden, niet gerekend op haren invloed op 's menschen geest bl. 40. Hoe treffend wordt de leer van den gebonden wil door den indeterminist gepredikt!

Dat de vrijheid niet is aangeboren, maar geworden wil V. V. ons aantoonen bl. 41 vv. Hij doet echter geheel iets anders; hij beschrijft het ontstaan van de keuze en van den wil, de ons reeds bekende begripsverwarring. Later komt hij weder terecht bij de zedelijke vrijheid. De gedachte echter, die in het opschrift wordt uitgedrukt, werpt de kiesvrijheid omver, gelijk wij boven reeds opmerkten. [2]) Als men beweert, dat die kiesvrijheid geen oorspronkelijk vermogen is, maar den mensch door opvoeding eigen wordt, dan maakt men zich schuldig aan eene contradictie. Immers, als de vrijheid is geworden, dan is zij veroorzaakt, niet toevallig maar noodwendig, m. a. w. zij is geene vrijheid meer in den zin, dien de auteur er aan hecht.

Met instemming las ik den aanhef der achtste paragraaf, bl. 44, „Werkzaamheid oefent. Zoo wordt ook de geest geoefend, en in staat de tweede maal wat eerder te kiezen, wat sneller te denken, wat dieper te gevoelen, wat klaarder zich te verbeelden .... Zoo wordt de mensch met al zijne vermogens door de keuze geoefend; hij zal eerder hetzelfde kiezen, naarmate hij meermalen hetzelfde gekozen heeft.

Hier erkent de heer Van Velzen dus ten volle den invloed op den geest des menschen, m. a. w. eene oorzaak, welke eene werking teweegbrengt. Men kan daarmede tevreden zijn. Doch op de volgende bladzijde, slechts eenige regels van de aangehaalde woorden verwijderd, lezen wij: „Wet van oorzaak en gevolg heeft hier niet plaats. Omdat *de willende mensch nooit rust;* maar hij, zoowel als de gevoelende mensch, met een woord de geheele mensch eeuwig (?) werkzaam is. Was het oordeel eer dan de keuze, zoo zou men van wet van oorzaak en gevolg kunnen spreken, maar nu het oordeel zelf wordt gekozen en bij de keuze

[1]) De bedoeling is, dat de mensch kan, als hij waarlijk wil, als hij na het oordeel over de omstandigheden zich zelven tot het beste bepaalt.

[2]) Zie boven bl. 327.

wordt geoordeeld, nu de geheele mensch onafgebroken werkzaam is, nu vervalt deze stelling geheel," bl. 45. Hebben wij ons nu vergist en den auteur verkeerd begrepen, of treffen wij hier weder een dier kleine kunstgrepen aan, waarvan wij reeds al te veel voorbeelden zagen? Ik vrees het laatste. Of is het een bewijs, dat wij hier niet aan de causaliteitswet te denken hebben, wanneer de keus samenvalt met het oordeel? Dit laatste is niet geheel juist, maar neem aan, dat het zoo is. Dan blijkt, dat de keus niet veroorzaakt wordt door het oordeel; is er daarom volstrekt geen oorzaak? Neem verder aan, dat de geheele mensch onafgebroken werkzaam is, bestaat er dan volstrekt geen oorzaak voor den toestand, waarin die mensch op een gegeven oogenblik verkeert en denkt en oordeelt en wil? De schrijver zelf weet het beter: „de werkzaamheid oefent den geest". Wat is dat anders dan een verschijnsel naar de wet der causaliteit?

Steeds dezelfde aanmerkingen te moeten herhalen is een verdrietig werk. Maar ik kan het niet helpen. In de laatste paragraaf van het eerste deel bewijst onze auteur, dat de mensch een grooten invloed op de buitenwereld heeft, dat hij zich subject gevoelt tegenover die buitenwereld en dus waarlijk haar slaaf niet genoemd mag worden. Tal van voorbeelden worden ons genoemd. De mensch vernietigt het geluk van zijn huis, of doodt den onschuldige; hij temt ontembare paarden, hij graaft oneffenheden uit den grond en maakt bliksemafleiders, bruggen, telegrafen, tunnels. Hij onderwerpt kinderen en verteedert het verharde gemoed of vervroolijkt de droefgeestigen, bl. 48.

Nu ja, zeggen wij, wat nu? Denkt de auteur misschien, dat wij dit niet wisten, of dat wij het ontkenden? Meent hij werkelijk, dat wij 's menschen invloed op de buitenwereld zouden loochenen, of dat wij het woord van Tertullianus niet tot het onze zouden kunnen maken, dat de mensch geen slaaf der wereld mag wezen? Geen determinist ontkent, dat de mensch krachtigen invloed op zijne omgeving kan uitoefenen, en allen leeren zij, dat de mensch zelfstandig en zedelijk vrij moet worden tegenover de buitenwereld. Maar de vraag is of de mensch, als hij invloed wil uitoefenen, in dat willen is gedetermineerd of niet? Hangt dat willen in de lucht, of wortelt het in den toestand, waarin de mensch zich bevindt? Daarvan willen wij wat hooren, en wij hooren niets.

Met opzet heb ik eenigszins uitvoerig gesproken over het

eerste deel van dit onderzoek. Overal bleek ons, dat Dr. T. V. V. met ongeëvenaarde lichtzinnigheid spreekt over een vraagstuk, waarvan hij de beteekenis en het gewicht niet beseft. Dat blijft zoo tot het einde van zijn boek. Maar ik kan niet voortgaan met dat geheele boek op dezelfde wijze als tot nu toe te beoordeelen. Dat zou zeer vervelend worden en bovendien tamelijk onnoodig zijn. Het vervolg en het einde is als het begin. Nergens kan men met den auteur in eene bepaald wetenschappelijke discussie treden. Wel vindt men hier en daar juiste opmerkingen, maar straks worden zij door eene volgende opmerking weder omvergeworpen. De redeneering mist allen samenhang en het geheel maakt den indruk, dat de schrijver nu eens dit onderwerp dan weder een ander heeft opgevat, en later de verschillende stukken losjes aaneen heeft geregen. Als men het tweede en derde deel leest en nog eenige hoop heeft overgehouden om nu iets degelijks te vinden over het begrip van vrijheid in verband met de begrippen van het zedelijk en godsdienstig leven en met de eigenschappen, welke hij aan God toeschrijft, dan wordt men bitter teleurgesteld. Men zou verwachten, dat de auteur zelfstandig had nagedacht over het zedelijk vermogen des menschen, over de wijze waarop en den maatstaf waarnaar hij onderscheid maakt tusschen goed en kwaad, over plichtbesef, geweten, verantwoordelijkheid, schuld, berouw, bekeering enz. Maar neen, over dat alles, of ten minste over het meest bekende daarvan wordt wel iets gezegd, maar zóo oppervlakkig, dat het bijna niet te gelooven is. Wij vinden eene uitvoerige beschrijving van de ontwikkeling van het kind, waarin zeker veel, dat onze toestemming verdient, [1]) maar wat er zijn moest, vinden wij niet. Zonde wordt beschreven als een voor zich zelf, egoïstisch gevoelen, denken en willen, deugd als een gevoelen, denken en

[1]) Ik noem hier enkele plaatsen van die, welke zuiver deterministisch klinken. Bl. 60: De liefde der ouders maakt dat het kind zich naar hen toewendt, en met hen zich wil verbinden. Die wil is niet sterk, want spijs en drank doen het kind zich weder van de ouders afwenden en deze kiezen. Bl. 62 v Vanwaar dus anders die vaste karaktertrekken, diep in het volk geworteld, zoo niet door ouders en opvoeding, vanwaar anders die permanente gewoonten? — Deugden en gebreken door opvoeding het eigendom van het kind geworden. Bl. 63. Van de behandeling van zieke kinderen zal zeker een goed deel van de moraliteit der wereld afhangen. Heeft het kind in het lijden ouders, die koud zijn en voor zich zelven zorgen, zoo wordt het kind licht gemelijk en haatdragend.

willen voor anderen. Niemand zal dit eene juiste definitie noemen. Om te kunnen aantoonen wat zonde is, moet men dieper studie maken van het zedelijk leven. De zonde is een toestand, waarin de mensch verkeert, die nog op den weg is om zich tot het geestelijke te verheffen. Hij begint als een zinnelijk wezen. Maar in zijne natuur ligt het streven om zich door het zinnelijke heen tot het geestelijke te ontwikkelen. De eerste openbaring daarvan is nog zeer zwak. Zoodra en zoolang dat geestelijke in den mensch zwakker is dan het zinnelijke, noemt men den toestand zonde. Uit dien toestand vloeit het egoïstisch gevoelen, denken en willen voort. Die toestand is in zijn geheel gedetermineerd, d. i. behalve door karakter en aanleg ook door opvoeding en omgeving, die werken op het gemoedsleven van den mensch.

Dat ik niet te veel zeg van de wijze, waarop de auteur met de vraagstukken, welke hier in aanmerking komen, weet om te springen, kan blijken uit zijne behandeling van de erfzonde. Het opschrift der paragraaf bl. 69 luidt: is er erfzonde? De lezer verwacht nu iets over die vraag; eerst wat de auteur er onder verstaat, dan de voornaamste gevoelens daarover en eindelijk zijn eigen gevoelen in overeenstemming met de leer der vrijheid. En wat vinden wij? Letterlijk het volgende: „De zonde is van ouders op kinderen overgegaan. Dat is eene feitelijke waarheid. Doch hoe? Bij alle kinderen reeds op denzelfden leeftijd? Reeds bij het eerste opslaan van dat onschuldig oog? Ons gezond verstand en onze eenvoudige waarneming kanten zich daartegen aan. Hoe dan? Bij het eene kind wat vroeger en bij het andere later, al weten wij de grenzen niet te bepalen. Ook niet bij allen evenzeer. Hoe ontstaat dan de zonde, dat is het zelfbewust handelen tegen den wil der ouders?"

Waarlijk, de auteur had de vraag niet behoeven te stellen, als hij alleen antwoordt, dat het overgaan der zonde van de ouders op de kinderen eene feitelijke (!) waarheid is. Maar hij spreekt dan ook over geheel iets anders dan over erfzonde, namelijk over het ontstaan der zonde. Hij schijnt echter niet te hebben ingezien, dat het aannemen der erfzonde, het erkennen van de volstrekte algemeenheid der zonde de kiesvrijheid onmogelijk maakt. Als ik beweer, dat de mensch vrij is, d. i. dat hij op ieder oogenblik de zonde evenzeer kan willen en niet willen, dan heb ik geen recht ook te stellen: de zonde is algemeen,

want dan moet ik erkennen, dat er menschen kunnen zijn, die de zonde niet willen en nooit zullen willen.

Elke indeterminist heeft steeds gevoeld, dat de continuïteit van het zedelijk leven een groot bezwaar was tegen zijn stelsel. Als hij consequent wilde zijn, dan loochende hij stoutweg die continuïteit. Deed hij dat laatste niet, dan moest hij zijn indeterminisme wijzigen en althans voor een goed deel opheffen. Dr. T. V. V. doet noch het een noch het ander. Hij erkent slavernij der zonde en een zedelijk moeten, d. i. orde, wet in het zedelijk leven, een gebonden zijn aan de zonde en aan het goede; toch is hij daarbij volslagen indeterminist. Ja hij is onnoozel genoeg, aan zijn betoog eene opmerking toe te voegen van dezen inhoud: Van zelf vervalt dus de redeneering van Professor J. H. Scholten, als hij zegt: 1°. Bestaat zulk een vrije wil, dan is er niet de minste onwaarschijnlijkheid, om met Julius Müller te spreken, dat een booswicht een oogenblik later in een eerlijk man, de engel voor Gods troon in een duivel zich verandert; een voorstelling, die hij terecht als beleedigend voor den godsdienst afwijst, en waarbij aan de continuïteit van het zedelijk leven de bodem wordt ingeslagen; 2°. zulk eene voorstelling van den vrijen wil wordt wedersproken door het vertrouwen, dat menschen van erkende zedelijke beginselen en beproefde deugd in de maatschappij genieten; een vertrouwen, dat op geen den minsten grondslag zou steunen, indien men moest aannemen, dat allen, uit kracht van hun vrijen wil, geacht moeten worden ten allen tijde evenzeer te kunnen willen bedrog plegen als hun woord houden. Met deze onderstelling wordt de maatschappelijke samenleving iets ondenkbaars, en heeft de brave in de schatting van anderen niets boven den ondeugende vooruit.

Men moet zich inderdaad verwonderen — ziehier wat V. V. op dit woord laat volgen — dat deze bedenkingen de eerste werkelijke bedenkingen zijn tegen 's menschen vrijheid geuit. Immers enz. bl. 76 v.

Het ontbreekt den auteur natuurlijk niet aan den goeden wil om de denkbeelden van anderen te begrijpen, maar het ontbreekt hem aan de macht daartoe. Hij beweegt zich nu eenmaal in een kring van voorstellingen en populaire begrippen, waar hij niet uit kan komen; hij is overtuigd dat deze niet anders dan waar kunnen zijn, en nu is het hem onmogelijk anderen goed te begrijpen. Bij elke andere onderstelling zou het niet ver-

klaard kunnen worden, hoe V. V. eerst het gevoelen van Scholten beschrijft en verdedigt zonder er zelfs iets van te bemerken, dat hij op deterministischen bodem staat, en dan op hoogen toon en niet zonder aanmatiging durft zeggen: men moet zich inderdaad verwonderen, dat de hoogleeraar zoo dwaas heeft geredeneerd. Dat T. V. V. niet inziet, hoe de slavernij der zonde en het zedelijk moeten zijn vrijheidsbeginsel opheffen, is reeds erg genoeg, maar dat hij dan nog zóo durft veroordeelen, het zou kluchtig zijn, als het niet bedroevend was.

Ik kan niet nalaten hierop de aandacht te vestigen. V. V. veroorlooft zich een meesterachtigen toon tegen mannen van erkende wetenschappelijke bekwaamheden, tegen geleerden van vroegeren en lateren tijd aan te slaan. Het komt natuurlijk niet in mij op hem het recht te betwisten, deze mannen te beoordeelen en op hunne gebreken te wijzen, maar men zou toch eenige bescheidenheid verwachten tegenover mannen van naam. En nog zou ik daar niet van gesproken hebben, wetende dat hier door velen wordt gezondigd, indien de aanmerkingen van T. V. V. altijd juist waren. Maar dat is zoo niet. In den regel begrijpt hij de meening dergenen, die hij citeert, niet of verkeerd, en waar hij zich dan triomfantelijk vroolijk maakt over hun gebrek aan doorzicht, daar wordt zijn toon ongepast en zijne aanmatiging belachelijk.

Reeds in den aanvang van zijn onderzoek heeft de schrijver eene voorstelling van Scholten kortweg ongerijmd genoemd. De hoogleeraar zou namelijk verstand en rede als buiten den mensch zijnde hebben voorgesteld, omdat hij zegt dat zij indruk op den mensch maken. Ik behoef dit slechts te vermelden, niet te wederleggen. Elk weet, dat dit eene gewone uitdrukking is, die ieder verstaat; en al ware de uitdrukking zelve onjuist, dan nog zou men geen recht hebben daaruit tot eene voorstelling bij Scholten te concludeeren, als zou hij meenen, dat verstand en rede ergens buiten den mensch waren.

Spinoza moet het natuurlijk ook ontgelden. Ik wil een curieus voorbeeld noemen. Op bl. 82 lezen wij het volgende: Bij Spinoza is goed en slecht beide negatief. „Denn eine und dieselbe Sache kann zu gleicher Zeit gut, schlecht und auch gleichgültig sein. So ist Z. B. eine Musik gut für den Schwermüthigen, schlecht für den Trauernden, aber für den Tauben weder gut noch schlecht.

Spinoza heeft voorbijgezien, dat het goed of slecht hier niet afhangt van de muziek op zich zelf, maar van den toestand, waarin hij verkeert, die de muziek hoort.

De menschen zijn dan ook in het algemeen practisch genoeg, om de muziek te behouden, en als eene heerlijke gave des hemels te vereeren."

Die kortzichtige Spinoza! Wij hielden hem nog wel voor een scherpzinnig denker, met wien niet te spotten viel.

Doch laat ons zien, wat zegt Spinoza? Aan de woorden, door V. V. aangehaald — ik gebruik dezelfde vertaling — gaan deze vooraf: Was das Gute und das Schlechte anlangt, so bezeichnen sie auch nichts Positives in den Dingen, wenn sie an sich betrachtet werden. Sie sind nur Arten des Denkens oder Begriffe, die man aus der Vergleichung der Dinge bildet. Denn etc.

Spinoza bedoelt, dat goed en slecht hier niet afhangt van de zaak zelve b. v. van de muziek, maar van den toestand waarin hij verkeert, die de muziek hoort. Hij betoogt dus, wat V. V. meent dat hij heeft voorbijgezien. Blijkbaar is onze auteur in de war geraakt door de woorden *nichts positives* op te vatten als *iets negatiefs;* niet-positief is hier = relatief. Goed en kwaad zijn niet positief in de dingen zelve, maar relatief in zoover zij in betrekking tot andere dingen beschouwd worden. Dat heeft V. V. voorbijgezien en daarom heeft hij Spinoza niet begrepen.

Ik ben overtuigd, dat onze groote denkers, evenals de goede Homerus, wel eens minder helder zijn en door eene lichte sluimering worden overvallen. Wij zullen dankbaar zijn aan allen, die er ons opmerkzaam op maken. Maar dan moeten zij het beter doen dan V. Velzen. Scholten en Opzoomer worden bl. 264 v. door hem terecht gewezen. „Almacht in dezen zin wordt terecht door Scholten en Opzoomer ontkend. Immers als de mensch vrij is, zoo is er geene voorwetenschap bij God mogelijk, zoo is hunne vermetele redeneering! Zoo veronderstellen zij reeds iets bij God als onmogelijk. Dat wil hetzelfde zeggen, als God is in physischen zin niet almachtig. Quandoquidem dormitat etiam bonus Homerus."

Hoe zal ik mijn oordeel nu parlementair uitdrukken? S. en O. zullen vermetel redeneeren, als zij zeggen: de mensch is niet vrij, want dan zou er geene voorwetenschap bij God kunnen zijn. Deze laatste is er echter volgens hen wel; daarom achten zij de vrijheid onmogelijk. Zij veronderstellen hier dus niets als onmo-

gelijk bij God. Maar al deden zij dat, dan ware het nog niet eene vermetele redeneering. Ik veronderstel niet alleen, ik weet dat al het ongerijmde, het onvolmaakte onmogelijk is bij God. Dit is geene beperking van Gods almacht, maar gewoon logisch redeneeren. Uit hetgeen wij weten aangaande God besluiten wij dan tot hetgeen in Hem niet gedacht kan of mag worden. Niemand dan V. V. zou er lichtelijk aanmerking op maken.

Het is ondoenlijk alles te noemen wat hier in aanmerking zou kunnen komen. Kant en Schopenhauer worden telkens geciteerd, maar zij denken niet door, en zien voorbij wat voor de hand ligt. Soms hebben zij wel eens hier en daar gelijk, maar dan verwerpen zij juist, wat zij hadden willen bewijzen. Dat komt, omdat zij de ervaring niet raadplegen en te veel het mathematisch denken, door de natuurwetenschappen uitgelokt, op den voorgrond plaatsen.

Ik wil niet meer noemen; dat iemand de wijsgeeren niet begrijpt, kan hij niet helpen, maar een auteur moet weten, dat de philosophie geene zaak is voor iedereen en dat men zich zelven slechts belachelijk maakt met de groote denkers te behandelen als schooljongens.

In de theologie van den auteur treffen wij de meest verouderde, reeds lang weerlegde begrippen aan. De voorzienigheid Gods wordt gedefiniëerd als die voortdurende gezindheid of werkzaamheid van God, waardoor Hij zorgt en waakt voor zijne schepselen krachtens zijne wetenschap der toekomst, bl. 164. Juist is die definitie niet; de oude van den Catechismus is beter, die haar Gods almachtige en alomtegenwoordige kracht noemt. Maar waar ik op wijzen wil is dit, dat het toeval, en daarmede de vrijheid, door V. V. wordt buitengesloten, als hij zegt: krachtens zijne wetenschap der toekomst. Immers als God weet wat er geschieden zal, dan moet dit bepaald zijn, het moet geschieden, zooals God het vooruit weet, m. a. w. ook de mensch is in zijn willen en doen gedetermineerd. Bl. 254 vv. tracht de auteur wel aan dit dilemma te ontkomen, maar hij kan dit slechts door Gods wetenschap weder te beperken.

Geheel op de oude, supranaturalistische wijze wordt de voorzienigheid nu beschouwd als eene inwerkende kracht Gods, zooals zij in het wonder op den voorgrond treedt bl. 168 vv. en in het geloof der volken wordt aangetroffen, bl. 171 vv. Over dat laatste behoef ik niets te zeggen. Prof. Tiele heeft de onkunde

en de lichtzinnigheid, welke hier op den voorgrond treden, naar waarde gekastijd. Ik heb nooit eene zelfstandige studie van de geschiedenis der Godsdiensten kunnen maken, en mij moeten vergenoegen met de resultaten der onderzoekingen van anderen dankbaar aan te nemen. Maar men kan er tegenwoordig toch zooveel van weten om verbaasd te staan over deze oppervlakkigheid en deze onkunde [1]). Doch gesteld nu eens, dat de auteur dit alles met kennis van zaken had geschreven, dan zou er nog niet uit volgen, wat hij er uit wil afleiden. Dan zou hij hebben aangetoond, wat voor niemand meer betoogd behoefde te worden, dat de volken geloofden aan eene werkzame, bovenzinnelijke macht. Welnu, dat geloof is een feit en dat geloof heeft bovendien een volkomen vasten grond. Dat is geen bijgeloof. Maar die volken dwaalden in hun oordeel over den aard van Gods werkzaamheid. Zij meenden, dat Hij nu en dan ingreep, zij hielden het er voor, dat Hij willekeurig handelde. Dat is de fout. God werkt altijd en alles, maar Hij werkt met orde, naar vaste wetten. Het is dus niet genoeg te zeggen, dat men in wonderen gelooft, dat alle volken daarin geloofd hebben, men moet dat waar maken en bewijzen. De schrijver vermeldt daartoe eene geheele reeks *feiten*, bl. 197 vv., eene merkwaardige serie van de wonderlijkste voorvallen, verschijningen, visioenen, voorgevoelens, voorspellingen, droomen, enz. Uit alle landen en tijden worden de voorbeelden bijgebracht; de bewijsplaatsen worden niet vergeten; het zijn feiten, men kan zelf onderzoeken. Ter nauwernood bedwing ik den lust om eenige van de allergewichtigste mede te deelen. Doch men kan mij gerust gelooven op mijn woord, dat zij buitengewoon opmerkelijk zijn.

De auteur schijnt nog een echte wondergeloovige te zijn, zooals in den goeden ouden tijd. Zijn er nog zulke menschen? zou menigeen willen vragen. Maar de auteur zou het u hoogst kwalijk nemen, als gij durfdet meesmuilen; het zijn immers feiten, welke hij meedeelt.

In onze dagen maakt een mensch zich eenvoudig belachelijk, als hij al deze dingen voor goede munt aanneemt. Ik wil geen woord verspillen om het aan te toonen. Maar al waren al die visioenen, verschijningen enz. volkomen goed geconstateerd, dan

---

[1]) Daarbij worden „De voornaamste godsdiensten" dan nog geciteerd, alsof de auteur deze hier geraadpleegd had.

zou het den auteur voor zijn betoog niets baten. Dan zouden wij zeggen: hier werkt God op voor ons onverklaarbare wijze; zoo spreken wij altijd, als wij in de natuur en in het leven feiten waarnemen, die wij niet begrijpen kunnen. Wij schorten ons oordeel op en zoeken naar meer kennis. Maar het zou nooit onze overtuiging aangaande den aard van Gods werkzaamheid, die wij op grond van wel verklaarde feiten verkregen, omver kunnen werpen. Wat wij begrijpen is ons meer waard, dan het onbegrepene of het onbegrijpelijke. Daarom zal de auteur zelfs bij zijne geestverwanten niet veel meer dan een beleefden glimlach vinden, als zij kennis maken met zijn oordeel over de werkzaamheid der bovenzinnelijke macht.

Hiermede hangt de opvatting van het gebed, welke wij bij V. V. vinden, geheel samen. Het is nog het oude supranaturalisme met minachting wordt over de nieuwere opvatting van het bidden gesproken, en met instemming worden de woorden van Prof. von Lasaulx aangehaald: Gebete sind daher gleichsam allmächtig und dringen, nach einen kühnen Ausdruck der Mystiker, wie Pfeile in das Herz Gottes, und zwingen ihn dem beizustehen, der also bittet. — Dat bidden een vragen is blijkt verder uit de etymologie, ook bij Grieken en Romeinen. Bovendien vragen alle volken, als zij bidden. Als de Grieken baden, strekten zij de handen uit, wel een bewijs dat men bad in de beteekenis van vragen. Zoo ook de Indiërs, Egyptenaren, Esseërs en de oudste Christenen bl. 147 vv.

Nu is — men zou het niet raden — dit vragen een bewijs, dat de mensch vrij is. Want als alles noodwendigheid ware, dan was de vraag des gebeds eene bespotting van de geheele natuur. Als men in God gelooft, dan kan dit laatste niet aangenomen worden.

Onmiddellijk laat de auteur hier volkomen naar waarheid op volgen: wij hebben bewezen dat de mensch vrij is, voor hem die het wil aannemen, en derhalve blijkt de vraag geheel te zijn in overeenstemming met den vrijen mensch. De laatste woorden zijn niet duidelijk; de schrijver bedoelt, dat de opvatting van het gebed als een vragen overeenstemt met de opvatting van den mensch als een wezen met een vrijen wil. Het eerste deel van dezen volzin is zeer naïef; men moet het bewijs van den auteur willen aannemen. Anders is men zeker niet overtuigd.

De bewijskracht is dan ook niet zeer groot. Dat het bidden ook een vragen is, willen wij niet slechts maar moeten wij aannemen, want het is waar. Doch wij hopen toe te zien, dat het niet een dwingen worde, een verbidden van God, geene pijlen in het hart Gods. Jezus heeft ons geleerd, dat wij steeds moeten bidden: Uw wil geschiede. Bovendien, God alleen weet wat goed is, en daarom vind ik het gewenscht, dat zijn wil boven den mijnen ga. Al zou ik dan soms nog zoo zelfzuchtig zijn om te wenschen dat er iets veranderde op mijn verlangen, door en in mijn bidden wil ik streven naar volkomene onderwerping aan Gods wil; dat wil ik steeds meer vragen, verzekerd dat dit het beste bidden is. Gods wil zal geschieden; daaraan kan niets veranderen; die wil is noodzakelijk. En wel verre dat mijn bidden eene bespotting zou wezen, is het veeleer het eenige middel om mij te brengen tot eenswillendheid met God.

Ik wil hier eindigen. Het was geenszins mijn doel het determinisme te verdedigen tegen de aanvallen van den heer Thoden Van Velzen. In geheel zijn onderzoek komt geen enkel ernstig argument tegen het determinisme voor; ik kon dus in geene ernstige wederlegging treden. Ik heb slechts getracht den indruk weer te geven en te rechtvaardigen, door dit onderzoek op mij gemaakt. Daartoe heb ik mij uitsluitend bij de hoofdzaak bepaald. Niemand meene echter, dat ik er alles van gezegd heb, noch dat ik goed zou keuren, waarover ik niet heb gesproken. Als ik alles had willen vermelden, dan zou mijne recensie alle grenzen hebben moeten overschrijden. Misschien is zij toch reeds te lang.

Daar behoort een zekere moed toe om een gevoelen te verdedigen, dat door de scherpzinnigste denkers wordt verworpen. Die moed kan eerbied afdwingen, wanneer hij redelijk is, gegrond in eene vaste overtuiging, door ernstig onderzoek verkregen. Maar daar is ook een vertoon van moed, hetwelk in den grond slechts een andere vorm is van aanmatiging, als men de hoogste problemen aandurft zonder kennis en zonder studie, als men levende in de populaire zienswijze, in de dogmatiek der groote menigte, zich inbeeldt een held te zijn, die reuzen verslaat. Zulk een strijd is niet uit het geloof en strekt niet tot zegepraal der waarheid.

Ieder kenne zich zelven. Men kan een vroom, achtenswaardig en uitstekend Evangeliedienaar zijn, al mist men het vermogen

om de wetenschap verder te brengen op hare baan. Wij wenschen den heer Thoden Van Velzen toe, dat hij zijne gaven van verstand en hart tot zegen der gemeente moge aanwenden, maar van zijn pleidooi voor het indeterminisme kunnen wij niet anders zeggen, dan dat het geheel is mislukt.

J. KNAPPERT.

Geschiedenis van het Anglo-Katholicisme, door E. F. KRUIJF, Predikant te Velp. Door 't Haagsche Genootschap tot verdediging van den Christelijken Godsdienst bekroond en uitgegeven. Leiden, D. Noothoven van Goor. 1873.

Een heerschzuchtig vorst, die bovendien een blauwbaard onder de koningen was, de beruchte Hendrik VIII, heeft, deels om persoonlijke redenen van weinig edelen aard, deels ten gevolge van politieke berekening, de kerkhervorming in Engeland tot stand gebracht. Wel was zij voorbereid en hebben wij haar eigenlijken oorsprong dus elders te zoeken; maar de aanleiding ligt in hetgeen ik zoo even noemde. Die kerkhervorming in Engeland was dan ook meer een verzet tegen 't pausdom dan een godsdienstige beweging. Indien koning Hendrik, zooals sommigen beweren, den dank van 't Engelsche volk verdient voor de gelegenheid, die hij gaf tot de hervorming, dan heeft hij die dankbaarheid verbeurd, omdat door zijn toedoen en onder zijnen invloed die hervorming trots hare voorbereiding toch eigenlijk mislukt is. Immers antipapisme en protestantisme zijn in geenen deele één, ofschoon zij dikwijls verward worden. Zonder de antipapistische beweging van koning Hendrik zou Engeland een geschikte bodem geweest zijn voor 't ontkiemen van het protestantisme, dat nu geruimen tijd en voor een goed deel teruggedrongen werd. Velen die, bewerkt door Wicleffiten en Lollharden, vatbaar zouden geweest zijn voor de aanneming van 't protestantisme, waren nu maar al te gereedelijk bevredigd door de antipapistische beweging, die, van 't hof uitgegaan, spoedig geduchte beteekenis verkreeg, ook omdat zij schijnbaar voldeed aan veler godsdienstige behoeften. Met de leuze „no popery" is de hervorming in Engeland opgetreden, aan die leuze is een goed deel van 't Engelsche volk

voortdurend getrouw gebleven; maar daarmede is volstrekt niet gezegd, wat velen willen doen gelooven, dat het protestantisme — wel te verstaan het echte protestantisme — inheemsch en geliefd is in Engeland. De Anglikaansche kerk is ten gevolge der houding van haren wegbereider van meet af aan antipapistisch geweest, maar uit te groote vasthoudendheid aan de eerste aanleiding tot haar ontstaan meer antipapistisch dan protestantsch. Ik sprak daar van den wegbereider der Anglikaansche kerk en had daarbij 't oog op koning Hendrik VIII; niet zonder reden: de stichter toch is hij geenszins geweest. Die eer komt aan Eduard, liever gezegd aan zijne voogden, en diens eerste opvolgers toe. Zij allen hebben dat werk volbracht en voortgezet in den geest van koning Hendrik, zoodat ook door hun toedoen 't antipapisme in de Anglikaansche kerk overheerschend was en 't protestantisme op den achtergrond stond. Of het in dien tijd en onder die omstandigheden niet anders mogelijk was, laat ik daar, maar het feit staat vast, dat de Anglikaansche kerk van den beginne af aan eene halfslachtige instelling is geweest, een soort van middending zonder vaste kleur, dat allen bevredigen moest en eigenlijk niemand geheel kon voldoen; eene inrichting, die door hare antipapistische strekking de hervormingsgezinden zocht aan te lokken, maar in elk ander opzicht door en door roomsch was. In naam eene protestantsche was zij feitelijk eene roomsch-katholieke kerk.

Ook de duitsche hervorming leed aan halfheid; wij weten dat eilaas! maar al te wel en ondervinden het dag aan dag. Het tegenwoordig geslacht boet in dat opzicht de zonden der vaderen. Indien Luther voortdurend aan zijn beginsel getrouw gebleven ware; indien hij ook na Worms zijne conscientie en haar alleen tot grondslag had durven houden, wij zouden stellig veel verder zijn dan thans. Toen de groote hervormer uit verklaarbare maar desniettemin laakbare vrees den papieren paus tot plaatsvervanger maakte van den paus van vleesch en bloed, heeft hij 't protestantisme in 't algemeen en ons Protestanten van dezen tijd in 't bijzonder onberekenbare schade toegebracht. Toch is deze halfheid een gansch andere dan die, welke wij in de Anglikaansche kerk aantreffen. Bij Luther en de zijnen gedeeltelijke ontrouw aan 't beginsel of, juister wellicht gezegd, onzuivere toepassing van 't beginsel; in de Anglikaansche kerk echter, uitgenomen enkele artikelen in de leer, alles roomsch: de formulieren, de liturgie, de catechismus, ja! geheel de cultus. Geen wonder! de

beweging, die tot het ontstaan der Anglikaansche kerk leidde, is in den grond der zaak niets anders dan de wederopvatting van het werk, dat de bekende conciliën van Pisa, Constantz en Bazel trachtten te doen, met dit onderscheid, dat de beweegredenen daar ginds minder zuiver waren dan hier. Ware de dusgenaamde Engelsche hervorming geene tijdgenoote geweest van die in Duitschland, zij zou evenzeer mislukt zijn als de straks genoemde conciliën; van verzet tegen 't pausdom uitgegaan, is zij daarbij ook blijven staan.

Onder de regeering van koning Eduard was het vooral 't beginsel der renaissance, in verband met 't humanisme der meer beschaafden, dat eene doortastende hervorming, in echt protestantschen geest, in den weg stond; onder Maria, toen de Anglikaansche kerk gevaar liep vernietigd te worden, werd dat natuurlijk niet beter. Nu moge het waar zijn, dat koningin Elizabeth vast besloten had geen twee godsdiensten in haar rijk te dulden, toch viel ook van haar, de dochter van koning Hendrik, niet veel te wachten voor 't protestantisme, noch met 't oog op hare antecedenten, noch bij de overweging van haar karakter. Hare bestrijding van 't katholicisme kwam niet zoozeer voort uit antipathie tegen dien godsdienst als zoodanig, als wel uit haat tegen hare doodvijandin. Wat zij ook deed voor de bevestiging der Anglikaansche kerk, de roomsche elementen heeft zij daaraan niet ontnomen. In één woord de Anglikaansche kerk bleef vóór en ná een wonderbaar mengsel van romanisme en protestantisme; het eerste is zelfs overwegend bestanddeel. Het begrip van kerk behoort eigenlijk niet thuis in 't protestantisme; wanneer nu bovendien zulk eene protestantsche kerk door hare inrichting geheel aan 't verleden herinnert en al den ouden zuurdeesem met zich omdraagt, is zoodanige instelling doodend voor 't protestantisme.

Nu spreekt het wel van zelf, dat onder gewone omstandigheden de loop des tijds daarin verandering zou gebracht hebben, omdat de hervorming in Engeland genoegzaam was voorbereid; maar de verdrukking der dissenters is oorzaak geweest, dat de invloed der hervormingsgezinden in de Engelsche kerk zeer gering bleef en de protestantsche elementen maar weinig ingang vonden. Het romanisme was daar voortdurend overheerschend, omdat het karakter dier kerk dat blijkens haren oorsprong medebracht. Hoe weinig echt protestantsche elementen in de Anglikaansche kerk

aanwezig waren, blijkt ook daaruit, dat de verschillende richtingen, gaandeweg in haar midden ontstaan, zich weinig of niet verzet hebben tegen de doorgaande halfslachtigheid en het overwegend roomsche karakter der instelling. De Hoogkerkelijke partij vertegenwoordigde de romaniseerende richting; volgens haar was er eer te weinig dan te veel roomsch in de Anglikaansche kerk en zij trachtte Rome zooveel mogelijk nabij te komen; doch ook hare antipode, de Laagkerkelijke partij, teekende wel verzet aan tegen het overdreven romanisme der Hoogkerkelijken, maar liet de kerk zelve voor hetgeen zij was. Die Laagkerkelijken aanvaardden de kerk als zoodanig, zonder volkomen vrede met haar te hebben, maar deswege te trachten door degelijke hervorming vrede met haar te erlangen, het kwam niet in hen op. De Anglikaansche kerk was eigenlijk in merg en been eene roomsch-katholieke inrichting, met dit onderscheid dat zij sterk gekleurd anti-papistisch en in hare dogmatiek ietwat protestantsch was. Toen nu na den val van Napoleon de reactie allerwege, en niet het minst in 't kerkelijke, het hoofd opstak, bleef zulks niet zonder invloed op de Anglikaansche kerk. De oude richtingen vertoonden zich daar in gewijzigde gedaante en eene nieuwe daarnaast: de Hoog-, de Laag- en de Breed-kerkelijke. Om ze eenigermate in hare eigenaardigheden en haar onderling verschil te kenschetsen, wil ik eene vergelijking wagen met richtingen, die ten onzent meer bekend zijn zonder daarom te beweren, dat de vergelijking in allen deele juist is. De Hoogkerkelijken zijn kerkelijk orthodox; de Laagkerkelijken bijbelsch orthodox; de Breedkerkelijken rationalistisch. Al deze partijen hebben bij groot verschil met elkander gemeen, dat geen harer tornt aan het roomsche karakter van de Anglikaansche kerk. Zijn de mannen van de low-church minder aan haar gehecht dan die der high-church; zijn de aanhangers der broad-church onverschillig voor haar, elk voor zich en allen te gader aanvaarden zij haar in hare halfslachtigheid, in haar overheerschend romanisme, in haar sterk gekleurd antipapisme, dat hoogstens genomen semi-protestantisme mag heeten.

Halfheid kan in den regel lang duren, omdat het meerendeel der menschen half is en de wereld het best van halfheid gediend schijnt. Alle radicalisme ter rechter of ter linker zijde is onfatsoenlijk en in den regel gehaat. Doch de halfheid kan niet eeuwig duren; er komt een tijd waarin zij onhoudbaar is. Die tijd kwam

ook voor de Anglikaansche kerk. Het jaar 1830 met zijn Juli-omwenteling bracht bij vernieuwing de reactie in eere; door vrees gedrukt zochten velen weder hun toevlucht bij godsdienst en kerk. Zoo ook in Engeland. De verheffing van 't godsdienstige leven daar te lande, zichtbaar in 't methodisme, en dus aanvankelijk buiten de staatskerk, was toch ditmaal niet zonder invloed op haar. Tengevolge van de réveil ontstond in de Anglikaansche kerk eene evangelische partij, die zich vooral op dogmatisch gebied bewoog en de gangbare dogmatiek in protestantsch-evangelischen geest zocht te hervormen. Gaandeweg kwam die evangelische partij tot bewustzijn der onverzoenlijke tegenstrijdigheden, die in de Anglikaansche kerk gevonden werden, en van de tegenstelling, die daar bestond, tusschen naam en wezen. Het duurde dan ook niet lang of zij verlangde, als noodzakelijk gevolg harer theorieën, beperking van de overmacht der bisschoppelijke aristocratie en andere wijzigingen, die met het roomsche karakter der instelling, tot wier leden de aanhangers dezer partij behoorden, ten nauwste samenhingen. De Whig-partij, die toen 't bestuur in handen had, was haar gunstig; maar de oppositie verhinderde, dat in die richting iets degelijks tot stand kwam, dewijl de inrichting der episcopale kerk als samengeweven is met de Engelsche staatsinrichting. Edoch, alhoewel op die wijze ten deele mislukt aan de eene zijde, gaf de genoemde beweging toch den stoot aan een ander streven. Nu de tegenstrijdige elementen helder aan 't licht waren gekomen en het niet te miskennen viel, dat er een onverzoenlijke tegenstelling in de Anglikaansche kerk bestond, begon de wederpartij, wars van die dubbelzinnige halfheid, 't hoofd op te steken. Zij zag in die kerk eene roomsche instelling en had haar als zoodanig lief, maar stelde zich dan ook niet langer tevreden met een half verholen romanisme. Zij wilde, dat die kerk den moed had te toonen wat zij wezenlijk was, en zoodoende een einde maakte aan de jammerlijke verwarring van schijn en wezen. Deze richting, wier geboortejaar in 1833 valt, draagt den naam van Puseyisme. Zij is de uiterste rechterzijde van de hoogkerkelijken, de consequente gevolgtrekking van 't halfslachtige Anglikanisme. Aan zekeren orthodoxen professor Pusey ontleent zij haren naam, maar verdient met veel meer recht Anglo-Katholicisme of Ritualisme te heeten. De aanhangers dezer richting wier hoofden, behalve Pusey, Newman, Hook, Kebble en Palmer zijn, verbonden zich om de leer van 't avondmaal, van de apos-

tolische opvolging en van andere punten, die daarmede samenhangen, door verspreiding van geschriften weder in aanzien te brengen, alle veranderingen in de liturgie te verhinderen, en den cultus zooveel mogelijk gelijk te maken aan dien der oude kerk. Zij hebben dat plan ten uitvoer gebracht door het uitgeven van verschillende verhandelingen, die *Tracts for the times* heeten. De voornaamste punten van leer en kerkinrichting zijn daarin ter sprake gebracht. Bij die Anglo-Katholieken of Ritualisten is de leer der kerk de hoofdzaak, omdat al het andere daarmede samenhangt. Zij beweren, dat de engelsche liturgie door 't vertalen van het apostolische symbool de katholieke kerk in eere hield. De geestelijkheid is de draagster van den Heiligen Geest, die door de wijding op haar overgaat; van die geestelijkheid is het episcopaat het brandpunt, waarvan de stralen des geestes uitgaan. De gave des heiligen geestes is in de wereld bewaard gebleven door de geregelde opvolging der bisschoppen, en het is een onmogelijkheid, om gemeenschap met Christus te zoeken langs een anderen weg. Met de leer der apostolische opvolging hangt bij hen de leer omtrent de overlevering ten nauwste samen. Volgens hen is de Schrift slechts dan geloofsregel, wanneer zij verbonden wordt met de traditie; de kerk of de geestelijkheid heeft alleen 't recht om de authentieke schriftverklaring te geven. Edoch bestaat onfeilbaar gezag alleen bij de conciliën. De doop, niet 't geloof, is het middel tot rechtvaardiging, daar de geest op magische wijze met het water verbonden is. In het avondmaal is Christus werkelijk tegenwoordig. De mis, de overige roomsche sacramenten, het coelibaat, het kloosterleven, de heiligenvereering, de reliquieën worden door de Anglo-Katholieken goedgekeurd; alleenlijk waarschuwen zij tegen 't misbruik. Dat tegen 't optreden eener zoodanige partij in een dusgenaamde protestantsche kerk een geweldige storm opstak, zal wel geen verwondering wekken; doch daarmede is volstrekt niet uitgemaakt, dat zij een indringster was. De halven kunnen het in den regel niet dragen, dat sommige enfants terribles in hun midden die halfheid aan 't daglicht brengen. Billijke verwijten maken boos, vooral wanneer zij van de zijde der geestverwanten komen; niemand wordt gaarne in zijn vermeende rust gestoord. Toen de Anglo-Katholieken hunne medeleden in de Anglikaansche kerk noopten, zich zelven en anderen rekenschap te geven van hunne halfslachtigheid, en een keuze te doen, hadden zij zich den bitteren haat hunner broeders

op den hals gehaald, ja! ontkenden deze laatsten gemeenschap met hen te hebben. Toch zou een onpartijdige vergelijking van 't streven der Anglo-Katholieken met de inrichting der Anglikaansche kerk hebben kunnen leeren, dat er veel overeenkomst was in beide. Doch hoe dit ook zij, het Anglo-Katholicisme was een merkwaardig verschijnsel in een protestantsche kerk, dat als zoodanig allerwege de aandacht moest trekken, eerst in Engeland maar dan ook daarbuiten, waar onbekendheid met die Anglikaansche kerk, het verschijnsel nog vreemder maakte. In trouwe, de echt engelsche leuze: „no popery" heeft ons Protestanten die zonen zijn der duitsche en zwitsersche hervorming, misleid, al moet het bezoek der episcopale kerk ons ook vreemd aandoen, en al hebben wij met het oog op de engelsche zondagsviering zeker dikwijls de gedachte voelen opkomen, dat er in 't engelsche protestantisme toch bovenmate veel nadruk gelegd wordt op uiterlijkheid. Zoo dikwijls ik in den vreemde gelegenheid had 't bezoek eener roomsch katholieke kerk onmiddelijk te doen volgen door 't bijwonen eener dienst in een engelsch episcopale kerk, was ik telkens getroffen door groote overeenkomst. Merkt menigeen het niet op, dan zoek ik de verklaring daarin, dat de naam en de traditie hen misleiden, en gedachten onderdrukken, die anders zeker moesten opkomen. Dat merkwaardige verschijnsel in de protestantsche staatskerk van Engeland heeft niet zonder reden de aandacht getrokken der bestuurders van 't Haagsche genootschap tot verdediging van den christelijken godsdienst. Reeds in 1866 werd door hen een prijsvraag over dat onderwerp uitgeschreven, die onvoldoende beantwoord en toen in 1868 herhaald werd. Ofschoon ook nu geen enkel antwoord naar hun oordeel ten volle bevredigend was, werd toch aan een geschrift, hetwelk later bleek den heer E. F. Kruyf tot schrijver te hebben, de tweede eereprijs toegekend. Het is de beantwoording der alzoo bekroonde prijsvraag die in deze regelen wordt aangekondigd. Bedoelde bestuurders waren van meening, dat dit geschrift niet slechts door volledigheid, rijkdom van historische bijzonderheden en aanschouwelijkheid van voorstelling uitmuntte maar ook over den oorsprong en de toekomst van het Puseyisme tal van juiste opmerkingen behelsde.

Tot mijn leedwezen en niet zonder zekeren schroom moet ik verklaren, dit oordeel in zijn geheel niet te kunnen onderschrijven. Verlangde de bedoelde prijsvraag alleenlijk een beknopte

geschiedenis van 't Puseyisme, volgaarne maakte ik de zienswijze van HH. Bestuurders tot de mijne; nu echter, blijkens de opgave, nog iets meer gevorderd werd, kan ik dat niet gaafweg doen. Inderdaad, het boek van den heer Kruyf verdient hoogen lof voor de uiteenzetting van 't Puseyisme, behoudens enkele punten, waarop ik straks terugkom. Wie 't verschijnsel wil leeren kennen, kan dezen schrijver niet genoeg danken voor den ijver waarmede hij alle bouwstoffen heeft bijeengebracht. Laat mij volkomen eerlijk zijn: de auteur zelf heeft mij in zeker opzicht de wapenen aan de hand gedaan, om hem te bestrijden en in elk geval mij de taak gemakkelijk gemaakt. Mijne oordeelkundige beschouwing, al staat zij tegenover de zijne, berust voor een deel stellig op de gegevens, die hij mij aan de hand deed. Zal het straks nader blijken dat ik leemten — en wel groote leemten — in zijnen arbeid vind, ik wil daarom zijne verdienste in geenen deele miskennen en allerminst wensch ik, dat anderen zulks op mijnen voorgang doen. De gaven zijn verschillend verdeeld; ook op historisch gebied is het vaak: de een zaait, de ander maakt nat en een derde maait. Onbillijk zou het zijn, iemand, die op zijn terrein zijn werk naar behooren deed, te verwijten dat hij niet alles volbracht. Reeds een vluchtig overzicht van dit doorwrochte boek is voldoende om mijn oordeel te staven, en zoowel de strenge studie van den auteur als zijne rijke belezenheid te doen waardeeren. Na eene inleiding, die in breede trekken de geschiedenis der Anglikaansche kerk teekent, om het Anglo-Katholicisme in de lijst te plaatsen waarin het behoort, wordt dit verschijnsel in zijn ontstaan, zijn wezen en zijne ontwikkeling uitvoerig beschreven. Menige kleine bijzonderheid getuigt hoeveel moeite de heer Kruyf zich voor zijne nasporingen getroost heeft, terwijl de vorm meestal zoo aangenaam is, als voor een ietwat dorre studie, gelijk deze, mogelijk was. Kon de schrijver, wat de dusgenaamde Tracts aangaat, misschien zijn stof meer verwerkt hebben, en zoodoende wat beknopter zijn geweest, niemand kan hem den lof ontzeggen, dat hij aan zijne lezers een duidelijk overzicht geeft van den inhoud dezer verhandelingen. Diezelfde getuigenis leg ik gaarne af omtrent de schildering, die de schrijver geeft van 't onthaal, dat het Anglo-Katholicisme vond, van zijne overwinning, zijnen strijd en zijn lijden; ook hier is alles tot in de kleinste bijzonderheden geteekend en met een prijzenswaardige uitvoerigheid, die toch niet

in breedsprakigheid vervalt. Ik heb ten aanzien van den schrijver gedaan, wat hij zelf met het door hem beschreven verschijnsel deed: namelijk het goede, dat er in hem was, doen opmerken en waardeeren. Hij zelf zal de eerste zijn mij te vergunnen, ook in andere opzichten zijn voorbeeld te volgen, en na 't aanwijzen der lichtzijden ook van de schaduwzijden te gewagen.

Wat namelijk den oorsprong en de toekomst van 't Puseyisme betreft, m. a. w. in het kritische gedeelte, is dit geschrift zwak. Als bouwstof uitnemend, is het als gids minder betrouwbaar. Is dit waarschijnlijk te verklaren uit het theologisch standpunt van den schrijver, de zaak zelve verandert daardoor niet. Wanneer men na de kennismaking met 't boek mijn inleidend woord leest, zal het aanstonds duidelijk zijn wat ik bedoel, voor zoover den oorsprong betreft. Ik heb 't Puseyisme daar beschreven als 't noodzakelijk gevolg van de jammerlijke halfheid, waardoor de hervorming in Engeland zich van meet af aan kenschetste, en wat de Anglikaansche kerk betreft, voortdurend gekenmerkt heeft. Niet aldus de heer Kruyf. Wel wijst ook hij in zijne inleiding op die halfslachtigheid, waardoor men romanisme en protestantisme zocht te vereenigen in een roomsch gekleurd antipapisme met eene eenigermate protestantsche dogmatiek; maar de aanval, dien de Anglikaansche kerk van binnen en van buiten had te verduren, is toch volgens hem de ware oorzaak van dit verschijnsel, al droeg ook het verleden de kiem daarvan in zich. Ten nauwste samenhangend met deze verkeerde opvatting van den oorsprong is zijne doorgaande waardeering en kenschetsing van het Puseyisme, door hem, en mijns inziens zeer terecht, liefst Anglo-Katholicisme genoemd. Het is volstrekt niet iets zoo nieuws en vreemds in de Anglikaansche kerk als de schrijver zulks doet voorkomen. Daargelaten, dat er altoos ritualisme in die kerk geweest is, moet het Anglo-Katholicisme hoogstwaarschijnlijk beschouwd worden als de getrouwe afdruk van hetgeen de Anglikaansche kerk oorspronkelijk is geweest. De dusgenaamde hervorming in Engeland was wel ongeveer gelijktijdig met die op het vasteland; maar wat zij gemeen hebben is voornamelijk 't verzet tegen het pausdom, hier intusschen uit gansch andere oorzaken geboren dan daar ginds. De vraag is niet wat de Anglikaansche kerk schijnen wil, maar wat zij wezenlijk is; de Anglo-Katholieken hebben dit duidelijk gemaakt. Niet hunne consequentie verdient bij voorkeur onze veroordeeling, maar de halfheid hunner tegenpartij.

Dat deze laatste zich verzette tegen 't streven der Anglo-Katholieken en hen als indringers en verraders brandmerkte, is eenvoudig een herhaling van het verschijnsel, waarvan de kerkgeschiedenis op zoo menige bladzijde getuigt, dat de orthodoxie van gisteren morgen als ketterij geldt. Het Anglikanisme en het Anglo-Katholicisme hebben veel meer overeenkomst dan de voorstelling van den heer Kruyf zou doen vermoeden. Op één punt slechts zijn de Anglo-Katholieken zwak, namelijk in de leer van 't pausdom; doch juist die zwakheid is door den schrijver niet behoorlijk uiteen gezet. Door dit zwakke punt faalt eigenlijk hunne stelling aangaande de apostolische opvolging. Of nu dit geheele leerstuk onmogelijk kan gemist worden in hun stelsel, of het laatste daarmede staat of valt, laat ik in 't midden; maar dewijl zij zelven daaraan zooveel gewicht hebben gehecht, had ook met nadruk daarop gewezen dienen te worden in de beoordeeling van dit verschijnsel. Zoodoende zou de schrijver ook een andere onjuistheid hebben vermeden, die hij thans begaan heeft, door te beweren, dat er een wetenschappelijke zin bij de Anglo-Katholieken was; dat zij veel gedaan hebben voor de godgeleerde wetenschap. In geenen deele; wie de Tracts bestudeert, ontvangt volstrekt geen indruk van wetenschappelijkheid, maar ziet de wetenschap hier gebruikt als middel. Zooals zoo menige nieuwe sekte, hadden ook de Anglo-Katholieken behoefte hun bestaansrecht wetenschappelijk te bewijzen en aan hun theorieën een geleerde tint te geven. Zij hebben de wetenschap niet om haar zelve beoefend, maar eenvoudig als middel om hun doel te bereiken. Hetzelfde geldt mijns inziens ook van veel wat deze partij op praktisch gebied heeft gedaan; daaraan mag zooveel waarde niet worden toegekend, dewijl het voornamelijk strekte om propaganda te maken, en de groote menigte te bewerken. Wordt op die wijze de Anglo-Katholieke partij in dit geschrift eensdeels overschat in het goede, dat zij heeft; anderdeels zijn haar hier verwijten gedaan, die haar eigenlijk niet kunnen treffen. Wanneer van haar gezegd wordt, dat zij aan de leden eener protestantsche kerk een teug hebben opgedrongen uit den zwijmelbeker van Rome, dan is dat mijns inziens eene zeer onbillijke grieve. Zij toch heeft eenvoudig tot helder bewustzijn gebracht, dat het zoo was en altoos zoo geweest is in de Anglikaansche kerk. Mij dunkt: de waarheid moest daarbij winnen. Even onrechtmatig is de beschuldiging, dat zij het pausdom in Engeland ver-

sterkte; want het pausdom was toch reeds machtig. Dit feit, vroeger voor veler oog bedekt, werd nu openbaar. Hebben de Anglo-Katholieken enkelen in de armen van Rome gevoerd, dan blijkt daaruit alleenlijk, dat de Anglikaansche kerk vroeger sommige valsche vrienden had. Voor die wetenschap behoorde zij den Anglo-Katholieken dankbaar te zijn, omdat zij daarmede voor 't heden en in 't vervolg winst kon doen. Is aldus 't Anglo-Katholicisme een verzet tegen 't halfbakken protestantisme van de Anglikaansche kerk, zoo moet ook over zijne toekomst een ander oordeel worden geveld dan de heer Kruyf heeft gedaan. Deze richting zal namelijk niet alleen een zuiveringsproces te weeg brengen, maar ook voor 't vervolg een toekomst hebben. De strijd van onze dagen beweegt zich hoe langer zoo meer rondom dit vraagpunt: gezag of vrijheid? Het zal steeds meer openbaar worden, dat de wereld op godsdienstig gebied in twee partijen gedeeld is, waarvan de eene gezag en de andere vrijheid verlangt en behoeft. Al hetgeen daar tusschen ligt, zal gaandeweg als onwezenlijk voorbijgaan. Over korten of langen tijd zullen de verschilpunten, die nu nog op dit gebied bestaan, plaats maken voor hetgeen ik daar straks noemde. De tegenstelling van roomsch en protestantsch wordt dan van veel minder aanbelang dan die tegenstelling van gezag en vrijheid. In 't heden zijn de teekenen daarvan te bespeuren; want of de protestantsche orthodoxie het weten wil of niet, haar weg leidt naar Rome. Ter eener zijde staat dan al wat vrijzinnig, ter anderer zijde al wat rechtzinnig is; de scheiding tusschen roomsch en protestantsch is dan opgeheven, omdat zij naar de tegenwoordige beteekenis onwezenlijk is. En slechts als de strijd op die wijze zuiver gesteld wordt, kan hij behoorlijk doorgekampt worden, of, is dat noodig, tot een eervollen vrede brengen. Zal dat ooit gebeuren, dan moet eerst gescheiden worden wat niet bijeen behoort, en dient men samen te brengen hen, die inderdaad bondgenooten zijn. Tot de voorbereiding van die toekomst heeft 't Anglo-Katholicisme bijgedragen, voor Engeland in 't bijzonder en voor de protestantsche wereld in 't algemeen. Slechts dan toch zijn de geschilpunten van roomsch en protestantsch wezenlijk, wanneer zij de beteekenis hebben van die onderscheiding tusschen gezag en vrijheid op godsdienstig gebied. Roomsch zijn allen die het eerste begeeren en behoeven; protestantsch die allen, welke de laatste aanhangen en in haar vollen vrede vinden. Indien velen dit noch

aan zich zelven noch aan anderen bekennen willen; indien sommigen 't romanisme feitelijk aanhangen en toch niet tot Rome gaan, ligt dit in afkeer van het pausdom. Het Anglo-Katholicisme heeft ten eerste geleerd, dat onder 't zoogenaamde protestantisme veel romanisme verholen is, en ten tweede, dat romanisme ook buiten den paus kan omgaan. Deze richting heeft dus op een roomsche kerk gewezen zonder paus, en daarmede als het ware een toevluchtsoord geopend voor die groote partij in de protestantsche kerk, welke behoefte heeft aan zulk eene instelling op godsdienstig gebied. Aan de anderen, die dien weg niet op willen, heeft zij de oogen geopend voor 't gevaar dat gelegen is in halfslachtigheid en in 't spelen met woorden en vormen, die geenszins de uitdrukking zijn van onze innige overtuiging. Nu moge 't halfslachtig protestantisme van de Anglikaansche kerk deze vingerwijzing meer bijzonder behoeven, ook voor andere protestantsche kerken en voor de Protestanten in andere landen komt zij niet te onpas. Elk verschijnsel, dat het zuiveringsproces verhaast, is in mijn oog een zegen. Alzoo dan ook het Anglo-Katholicisme. En daarmede is van zelf gezegd, wat mijns inziens de toekomst van dit verschijnsel is. Engeland toch is bekend door zijn traditioneelen haat tegen 't pausdom. Eene richting, die op dien bodem ontstaan, romanisme en antipapisme weet te vereenigen, zal de kerk der toekomst zijn voor die schaar der geloovigen uit alle andere christelijke kerken, die, als eens het zuiveringsproces heeft plaats gehad, zich plaatsen zullen aan de zijde van 't godsdienstig gezag, omdat zij dit behoeven, en slechts onder dat vaandel kunnen leven en sterven.

Zierikzee, April 1874. J. H. C. HEYSE.

ANTIKRITIEK.

Prof. C. P. Tiele heeft onlangs (in het Litterarisch overzicht van het Theol. Tijdschrift 8e jaarg. 1e stuk Jan. 1874) een uitval gedaan tegen mijne »Proeve van onderzoek naar de vrijheid van den mensch", en wel tegen de derde paragraaf van het derde deel, die tot opschrift draagt: »Het geloof der volken." Die uitval is zoo vijandig, dat ik het menschelijk en daarom goddelijk recht der zelfverdediging gedwongen ben uit te oefenen.

In een paar bladzijden toch heeft hij een paar dozijnen van de hatelijkste bewoordingen mij naar het hoofd geslingerd, die geschikt schijnen, om mijn naam in de letterkundige wereld voor goed te vernietigen.

Een paar vragen zijn bij de lectuur als van zelf door mij gedaan, die ik thans zal trachten te beantwoorden.

Vooreerst: heeft de heer Tiele grond, om »mijne proeve van onderzoek" door 't slijk te halen, gelijk hij heeft gedaan, verondersteld, dat al zijne opmerkingen waarheid waren?

Ten tweede: vraag ik, is er ook af te dingen op 't door hem tegen mij in 't midden gebrachte?

Zonder eenige aarzeling meen ik de eerste vraag ontkennend, de tweede bevestigend te moeten beantwoorden.

De eerste *ontkennend.* Ik vooronderstel een oogenblik, dat ik onnauwkeurig geweest ben, dat ik eenige namen verkeerd gespeld heb, sommige attributen verkeerdelijk aan deze of gene Godheid heb toegekend, toch blijft mijn betoog, dat de volken aan eene inwerkende voorzienigheid geloofd hebben en gelooven van kracht, en dus heeft het door Dr. Tiele aangevoerde op den gang mijner redeneering niet den minsten invloed.

De zaak, die Dr. Tiele en mij en met ons duizenden ter harte gaat, is toch in de eerste en laatste plaats niet het al of niet juist noe-

men van namen, maar het vinden van godsdienstige waarheid en deze alleen. En om die te vinden is het wel niet zoo zeer noodig, duizenden namen, jaartallen, feiten, afstanden te weten, dan wel zich objectief tegenover alle tijden, ook objectief tegenover zijn eigen tijd te plaatsen, en zich te verheffen boven alle bekrompenheid en letterknechterij? Om waarheid te vinden, niet zoozeer noodig eene veelheid van kennis, als wel nauwkeurige bespieding van enkele verschijnselen en feiten, die het menschenleven in elke eeuw weer op nieuw biedt.

Ik beweer, dat de heer Tiele geene reden had, om op grond van namen, voorondersteld, zij waren onjuist, over mijn werk den staf te breken, en te minder, dewijl ook het oordeel der geleerde wereld over de twee volken, die hij heeft uitgezocht, zoozeer uiteenloopt, dat men vooreerst den apodiktischen toon der onfeilbaarheid werkelijk wel mag achterwege laten. In het boek van den heer H. Kern »over de jaartelling der zuidelijke Buddhisten," enz. had de heer Tiele een sprekend bewijs kunnen zien, hoezeer de meeningen uiteenloopen.

Meen ik aldus de eerste vraag ontkennend te moeten beantwoorden, de *tweede* beantwoord ik *bevestigend.* Daar is werkelijk op zijn minst genomen evenveel af te dingen op 't door Dr. Tiele aangemerkte, als er voor is te zeggen.

Ik zeg op bladz. 179: »De Egyptenaren hadden hunne opperste Goden, waarvan Osiris, de zon of de Nijl, Isis, de maan de voornaamsten zijn." Tiele zegt: »Isis had noch met de zon, noch met den Nijl iets gemeen."

Het was dunkt mij den hooggeleerden heer duidelijk geweest, dat ik hier een kleine drukfout heb over 't hoofd gezien Isis moest zijn Osiris en Osiris Isis. En is het dan onwaar, wat ik zeg?

In »de godsdiensten der wereld door James Gardener" op bladz. 162 lees ik: »Osiris was het zinnebeeld van de zon en den Nijl." Op bladz. 736, 37: »Osiris wordt op eene juiste wijze zinnebeeldig voorgesteld door de zon." Toch is 't niet ontwijfelbaar, wat de hoogleeraar zegt, dat Isis met de zon, noch met den Nijl *iets gemeen* heeft. Gardner toch zegt op bladz. 736: dat »beiden (Osiris en Isis) beschouwd worden het zonnejaar aan te duiden." Was Osiris, de zon, het werkende beginsel bij de Egyptenaren, Isis, de maan, het lijdelijke, stoffelijke beginsel, juist uit de vereeniging van deze twee ontving de geheele schepping vruchtbaarheid en leven."

Is 't bovendien zoo zeker, dat de schijf op Isis hoofd de maan-

schijf is, — wordt zij niet door velen als de zonneschijf beschouwd? Als Neith, met welke zij, misschien ten onrechte, verwisseld wordt, wordt zij »de koe geheeten, die de zon voortbrengt," terwijl zij, de moeder der levenden ook voorkomt, als de voedster van twee krokodillen. Neith is dan de nachtgodin, die den dag voortbrengt. (Bunsen Aegyptens Stelle in der Weltgesch. I. S. 453 folg. 490).

Wat beteekent bovendien de gnostische Abraxas, die met den zonnegod Phre en met den Nijl voorkomt? (Herzog Realencyclopaedie in voce Abraxas).

Op 't geen ik van Osiris en Isis gezegd heb, laat ik volgen: »voorts hadden zij interkosmische machten en orden van daemonen, die op allerlei wijzen 't bestuur uitoefenden." Tiele zegt er van: »de algemeenheid, die de schrijver op zijne mededeeling aangaande Osiris en Isis laat volgen, verdient geene wederlegging." Is het dan niet waar, dat de Egyptenaren vóór de hun overgeleverde menschelijke dynastiën, even als alle oude volken, eene regeering van hoogere wezens aannamen, en wel eene regeering, die uit drie dynastiën bestond, waarvan de eerste 7 of 8, de tweede 12, en de derde weder 7 telde, die als halfgoden vereerd werden, behalve nog, dat zij de 4 geniën des doods vreesden? Op bladz. 738 van de voorn. godsd. van J. Gardner leest men: »Na dezen (dat zijn de 12 goden) volgen de intercosmische goden, elk van welke ook heerschappij voert over een aantal demons, aan welke hij zijne magt mededeelt, en die zich er in verheugen, zijn naam te dragen." (Zie Bunsen I S. 433 folgg.) Men behoeft slechts de namen en het karakter van de 12 goden en godinnen van den tweeden rang na te gaan, die kinderen der oudste goden, zooals Bunsen ze genealogisch heeft gerangschikt en naar de Egyptische monumenten beschreven, om zich volledig te overtuigen, dat de Egyptenaren intercosmische machten en daemonen vereerd hebben, die op allerlei wijze en op elk gebied der schepping hun invloed deden gelden. Waar is 't woord van Dr. Kraft: »Wer lächeln wollte über den Unzahl dieser Götter, möge bedenken, dasz diese Götter nur den Reichthum der Ideën ausdrücken, welche in solcher Dogmatik niedergelegt sind. Wir heutzutage sind freilich in eine Geistesrichtung hineingekommen, wornach wir den Glaubensinhalt möglichst ausleeren, weil wir alle Gedanken über Natur und Naturwalten, über den Menschen und die Gesellschaft, über Wissenschaft der Medicin und schönen Künste von dem Boden der Religion losgerissen haben; im Alterthume waren das Alles Zweige der Religion, daher wir allerdings

staunen über die Mannigfaltigkeit der Göttergestalten, welche die tastbaren Hüllen der Ideën sind, dadurch aber blosz an unsere eigene Armuth gemahnt werden." (Dr. Kraft, die Religionen aller Völker in philosophischer Darstellung aus der N. Encyclopaedie der Wissenschaften u. Künste besonders abgedrückt. Stuttgart.)

»Bubastis" zoo vervolg ik mijn opstel, eene katgodin, beschermde b. v. de zwangere vrouwen." Tiele repliceert: »de katgodin Bubastis is kostelijk. Bubastis is eene stad, waarin de godin Bast vereerd werd, eene godin evenals alle Noord-Egyptische met uitzondering van Neith, dikwijls met den kop eener kat of leeuwin voorgesteld. 't Is ongeveer hetzelfde, als wanneer men den hoogsten god der Grieken, Diospolis of hun zonnegod Heliopolis noemde."

Maakt de hoogleeraar mijn citaat hier belachelijk, hij schijnt te vergeten, dat niet ik de eerste ben, die aan eene katgodin der Egyptenaren den naam van Bubastis geef, maar dat Herodotus daarin reeds is voorgegaan, en dat vele andere geleerden Herodotus daarin gevolgd zijn, o. a. Vollmer, die bij het woord Bubastis zegt: »Diese vierte Göttin der dritten Ordnung unter dem ganzen Göttergeschlechte der Aegypter hatte einen sehr weiten Wirkungskreis, wie alle aegyptische Gottheiten. Sie theilte das Geschäft der Elithya als Geburtshelferin u. s. w. Zu Bubastos hatte sie den gröszeren Tempel, u. s. w. Die Göttin wird als aegyptische Jungfrau mit einem Katzenkopfe vorgestellt. u. s. w. In der Stadt Bubastos war der Sammelplatz aller Katzenmummien. u. s. w. (Dr. W. Vollmer, Volständiges Wörterbuch der Mythologie aller Nationen S. 494 folg.) Hij onderscheidt dus tusschen de stad Bubastos of Bubastus en de godin Bubastis.

Van dezelfde meening zijn Winer en Leyrer, beiden, waar zij over Phibeseth spreken, dat volgens Winer in overeenstemming met de Septuaginta en de Vulgata Bubastos is met een beroemden tempel van de godin Bubastos (koptisch Pascht).

Leyrer geeft van de stad eene beschrijving, en spreekt o. a. van »dem prachtvollen Tempel der Katzenköpfigen Bubastis, Pascht, der Aegyptischen Diana." (Winer, Biblisches Realwörterbuch, Leyrer in Herzog, Realencyclopaedie, beiden in voce Phibeseth). Wanneer dus al deze geleerden de stad *Bubastos* kennen en de godin *Bubastis*, heb ik in allen gevalle mij niet zoo bespottelijk aangesteld als de heer Tiele het wil doen voorkomen, en zal het vertrouwen op de onfeilbaarheid van den heer Tiele bij velen der lezers van dit tijdschrift wel eenigermate worden geschokt.

Winer besluit zijn artikel aldus: »den alten Nahmen der Stadt erklärt Rossellini (Mon. Stor. II 76) »Pi-Pascht = Paschtland, Ort der Pascht;" Leyrer vat den volgens hem Egyptischen naam ook op in soortgelijke beteekenis.

Ik vermeet mij niet, de juistheid dezer vertaling, waarmede Prof. Tiele schijnt in te stemmen, te constateeren, wegens onbekendheid met de Egyptische taal, en waar een Bunsen onkunde belijdt, behoef ik mij dezelfde belijdenis niet te schamen.

Dat echter steden en Goden of vergode menschen dikwijls dezelfde namen droegen, dat steden dikwerf de namen droegen van hare beschermgoden, dat zal de hoogleeraar wel weten. Wie weet niet, dat Delphi zijn naam ontleende aan den zoon van Apollo? Wie roept zich Delos niet te binnen, den naam van een eiland en van eene godin Delos?

Zoo is Onka de naam eener Phoenicische of Boeotische godin, door de Grieken met Pallas vergeleken, door Kadmus naar Thebe gebracht en aldaar Pallas Onka genoemd, maar Onka is ook de naam van ééne van Thebe's poorten, aldus naar die godin genoemd. (Men vglk. Wörterbuch der Griechischen Eigennamen van Dr. W. Pape in voce Onka).

Zoo was volgens Herodotus (II, 155 vglk. II, 75, 83) in Egypte eene groote stad Buto, waarin het heiligdom van Buto (de Latona der Romeinen?) gevonden werd. Herodotus zegt, dat hij op het eiland Chemmis het heiligdom zag van Apollo, den zoon van Buto. Volgens Herodotus was de muis aan Buto gewijd en werden hare mummiën in de stad Buto begraven. Herodotus verwisselt dus de stad Buto met de godin van dien naam en ziet daarin volstrekt geene zeldzaamheid. (Men vglk. James Gardner. de Godsd. bladz. 310). Ook Bunsen weet, hoe namen van Goden en steden gelijk waren, als hij van 't eiland Chemmis, waar Herodotus dat heiligdom van Apollo zag, zegt: »Nun ist Chemmis offenbar nichts anderes als der Name von Khem (en Khem is weder de God van Chemmis). Buto aber ist sicher der Name der Stadt, vielleicht aber verhält sich der Name auch zu Mut, wie Sebennytis zu Semmuth, alsdann ist Buto nichts als Mut," en Mut is weder eene godin. (Bunsen I. S. 447 vglk. S. 445 folgg.)

Wie ziet niet in, dat het in de oudheid in 't algemeen, en in Egypte in 't bijzonder aan de orde was, steden en plaatsen naar de aldaar vereerde Goden te noemen? Daar was werkelijk geene oorzaak, om den draak te steken met mijne katgodin Bubastis,

maar wel om de etymologie van Rossellini, Leyrer en Tiele nog eens aan eene nieuwe kritiek te onderwerpen.

Ik vervolg mijne opgave van Egypte's Goden aldus: »De Nephilim waren Daemonen in dienst van Typhon, den God des kwaads." De hoogleeraar daarentegen schrijft: »Typhon is inderdaad de naam, dien de Grieken, waarschijnlijk in navolging van de Feniciers aan den egyptischen God Set gaven, maar dat de Nephilim in Kanaän en niet in Egypte thuis behooren moest een theoloog weten."

Weet de hoogleeraar dan niet, dat Typhon (eigenlijk de wintergod ook bij de Pheniciërs) volgens Lepsius in een opschrift op één der *monumenten* zegge *monumenten* gelijk gesteld wordt met den Phenicischen Bel of Baäl? En heeft Jablonski in zijne opuscula aan 't woord Typhon niet de beteekenis gegeven van een vernielenden wind? (James Garder blz. 888). En was ik niet in allen gevalle door dit mijn weten verantwoord, ik, die niet levenslang mijne studie van godsdienstwetenschap heb gemaakt, zooals de heer Tiele, was ik niet verantwoord, om aldus te spreken?

Dat van de Nephilim in de H. S. melding gemaakt wordt, is toch zeker geen bewijs dat zij in Kanaän te huis behooren. Volgens James Gardner (blz. 514 bij 't woord Nephilim) zijn zij demons van reusachtige gestalte in de mythologie van oud Egypte."

Het is niet de eerste maal, dat Bijbelsche en Egyptische namen eensluidend zijn. Zoo behooren de kinderen van Anuke of de aarde volgens de Egyptische Godenleer tot de booze wezens en worden als »geweldigen" gekenschetst. De naam nu van Anuke is hoogst waarschijnlijk dezelfde als Hanog of Anog, reus, de hooghalzige, zooals die in Jozua 21 : 11 voorkomt, waarvan Bunsen zegt: »Dieser Name ist nun buchstäblich gleich mit der Aegyptischen Anuke, einer alten, der Isis gleichen, aber von ihr verschiedenen Göttin." (Bunsen V S. 344). Wanneer men nu bedenkt, dat de etymologie van 't woord Nephil (dat een Hebreeuwschen pluralis heeft), volgens Gesenius onzeker is, dan had Prof. Tiele wel geene afdoende reden, om uit de hoogte te zeggen, dat de Nephilim in Kanaän te huis behooren, en dat een theoloog dat moest weten; dan had hij als theoloog juist moeten weten, dat zij misschien niet in Kanäan te huis behooren. Of zij daarom bepaald in Egypte te huis behooren, laat ik aan de godsdienstwetenschap over te beslissen. Misschien, dat de Egyptische Apophi, de Grieksche Giganten, de Indische Rakschasa 't zelfde beteekenen, en dat de Nephilim in Egypte weer andere daemonen waren, dan de Apophi. Maar zulks

behoef ik hier niet te onderzoeken. Als men echter bedenkt, dat diezelfde Nephilim in het Kosmogenetische systeem van Byblos (de Adonis-Theogonie) voorkomen, en dat de Egyptische Mythologie de plaats aanwijst, waar Isis den jeugdigen Osiris bewaard heeft, wier feesten met die van Osiris geheel overeenkomen, dan zou de naam Nephilim als eene Egyptische wel te verdedigen zijn (zie Bunsen V S. 306 folgg. bijz. S. 310 en 326, waar Bunsen eene verklaring van de benaming Nephilim (nevelen) geeft).

Waarom mijne mededeeling aangaande Thot »halfjuist" is, dat zegt de heer Tiele in het gevoel zijner geleerdheid niet. Hij zegt wel: »zij is 't eenig dragelijke." Hoe nu iets, dat half juist is, dragelijk kan zijn voor een man van wetenschap, is mij niet klaar. Misschien heeft de hoogleeraar gevoeld, dat hij wat ondragelijk tegen den persoon van hem gehandeld had, wiens arbeid hij door 't slijk haalt, en dat hij daarom dat »eenig dragelijke" heeft neergeschreven. Maar wat half juist is, is daarom ten eenen male ondragelijk.

Doch geene vitterijen, waar het zaken geldt. Ik wil liever mij daarop verantwoorden, dat het bericht aangaande Thot geheel juist is.

James Gardner zegt (bij 't woord Thoth bladz. 881) dat hij volgens 't geloof der oude Egyptenaren »het bestuur had over de letteren." In 't voorbijgaan zij gezegd, dat als de heer Tiele het geloof van de Egyptenaren van ouden tijd had gehad, hij voor hij een werk als mijne »Proeve" ging lezen, of beoordeelen, Thoth's bescherming had aangeroepen, en dan misschien niet met zulke hooggeschoeide voeten den heiligen bodem der kritiek had betreden. Sed tempora mutantur. Met mannen als Bunsen, Kraft, Leyrer, Gardner en anderen houd ik 't er voor, dat mijne mededeeling aangaande Thoth geheel juist is, tenzij de hoogleeraar mij anders onderricht, en dan ben ik bereid mij te laten overtuigen.

Als Bunsen (V S. 312 zegt: »Die Aehnlichkeit seines Namens (t. w. van den Phoenicischen Taaut, den uitvinder van het letterschrift) mit dem Aegyptischen Thoôth, Thoyt, wurde gewisz Niemandem zweifelhaft bleiben, wenn auch Philo nicht ausdrücklich darauf hinwiese" (vglk. S. 207), dan heeft hij gezegd, dat hij de uitvinder is van het letterschrift en dus de beschermer van wetenschap.

»Voor 't grootste deel zijn deze volken Persen of Mahomedanen geworden," met dezen regel had ik mijne mededeeling over sommige oude volken van Azie en Afrika besloten. Tiele zegt: »de heer T. v. V. schijnt niet te weten, dat de Persen een volk en de

Mahomedanen belijders van een wereldgodsdienst zijn. Vroeger wist men dat op de lagere school." De heer Tiele schijnt zich zelf niet meer te begrijpen.

Immers, als in eenen adem van Persen en Mahomedanen wordt gesproken, weet elk lezer, dat de aanhangers van tweeërlei godsdiensten worden bedoeld. Natuurlijk zijn hier onder Persen bedoeld, zij, die ook wel Parsen genoemd worden, maar Persen kunnen heeten, daar zij afstammen van het volk der Persen, dat in Darius' tijd Zoroaster's godsdienst aannam. Zoo spreekt men ook van Grieken, van Joden, van Indiers en bedoelt daarmede nu eens de aanhangers van den Griekschen, Joodschen, Indischen godsdienst en dan weder het Grieksche, Joodsche, Indische volk. De heer Tiele had het stukje in »Los en Vast" getiteld: »Brutaal geleerd" wel eens in handen mogen nemen, om wat meer gematigheid te leeren.

Heb ik aldus den hoogleeraar kennis doen nemen van eene zijde mijner wapenrusting, thans zal ik hem eene andere toonen.

Nadat hij aldus, wat ik over Egypte gezegd heb, gehekeld heeft, vervolgt hij: »waar de schrijver zijne wijsheid over den godsdienst van Zarathustra heeft opgedaan, weet ik niet, maar dat hij er weinig meer van weet, dan van de Egyptenaars is zeker. Wij krijgen hier nog eens weer het oude drietal Zeruane Akerene, Ormuzd en Ahriman, waarvan we hoopten voor altijd verlost te zijn." Men hoopt wel eens meer verlost te zijn van zaken, die toch eeuwig weer van haar bestaan getuigenis afleggen. Tot die zaken behooren ook de feiten uit 't zieleleven der menschheid, (waarvan eenige te vinden in deel III S. 5 mijner »Proeve"), feiten die men, nadat Balthasar Bekker ze had opgeborgen in 't raam van de schrift, aan de vergetelheid meende te moeten prijsgeven.

Daartoe ook het oude, volgens Tiele reeds begravene drietal, hoewel ik van geen drietal, maar wel van een oppersten God en van de verdeeling van het absolute in tweeën gewaagd heb. Bij Otto Pfleiderer (de gesch. van de Godsd. vertaald door H. A. Gillot) bladz. 302 lees ik: »Bij de Iraniers vinden we hetzelfde streven, om alle goddelijke wezens zooveel mogelijk te doen opgaan in eene hoogere eenheid." Bij James Gardner bij 't woord: »Perzen" bladz. 629 lees ik: »Dit dualistisch beginsel (namelijk van Ormuzd en Ahriman) heeft de geheele leer van Zoroaster doordrongen. Boven deze twee beginselen en die voorafgaande is het Opperwezen, de Zeruané Akarené." Zoo kan ik 't door mij geschrevene verdedigen door beroep op voormelde autoriteiten.

Onderzoekt men nu, wat tegenwoordig door de mannen der godsdienstwetenschap wordt beweerd, zoo schijnt het wel, dat de rangschikking van Ormuzd en Ahriman onder een oerwezen (Zeruane Akarana of Akarene) een overblijfsel is van de oorspronkelijke idee, volgens welke het dualisme nog geene realiteit had in den geest des menschen (zie o. a. Spiegel bij 't woord Parsismus S 119 in Herzog Realencyclopaedie). En als Max Müller leert, dat geen Dualisme, geen Polytheïsme, maar Henotheïsme de oudste vorm van Godsdienst bij 't menschdom is, dan lijkt het op zijn minst vreemd, dat bij de Ariers 't Dualisme de oudste vorm van godsdienst zou zijn geweest. Dr. Kraft, die ook de latere voorstelling van de Parsische zaken kent, zegt: »Dasz die Perser als erste Wesen Licht und Finsternisz und ihre Personificationen schlecht weg angenommen, ohne sie aus einem Ersten abzuleiten, wie man neuerlich behaupten will, widerspricht nicht blosz ihren heiligen Schriften, sondern der ganzen Orientalisch-religiösen Anschauung (Die Religionen aller Völker S. 85).

Wellicht zal dr. Tiele antwoorden met Duncker (Gesch. der Oudh. II pag. 531) dat de oudste vorm van den godsdienst der Persen wel Henotheïsme zal zijn, maar dat die Heis Theos Zeruane Akarene niet was; misschien zal hij als reden daarvoor opgeven, dat Zeruane Akarene den oneindigen tijd beteekent; en dat dus de afleiding van Ormuzd en Ahriman uit de Zeruane Akaréne, 't zelfde zou zijn, als »wanneer men God en duivel hun oorsprong aan de eeuwigheid" liet ontleenen; maar die tegenwerping heeft toch wel niet de minste bewijskracht. Immers, dat Zeus zijn vader Chronos van den troon stootte, en dat ook Osiris volgens Heliodorus van Chronos en Rhea afstamde (Gardner pag. 554), bewijst de gewoonte in de oudheid, om aan den tijd 't hoogste goddelijk gezag toe te kennen.

»Erger is," zoo zegt de heer Tiele »wat wij verder lezen" volgens de Zendavesta behoorde de maan tot de 7 aartsengelen, die de hemelsche hierarchie voltallig maken." Ik heb er nog aan toegevoegd, en dat was hoofdzaak voor mijn doel: »zij had veel invloed op de menschelijke lotgevallen." Terwijl de recensent dit verzwijgt, zegt hij: »Ik laat daar, of men de Amesha çpênta aartsengelen mag noemen, en wil niet onderzoeken, wat de raadselspreuk over de hemelsche hierarchie beduidt. Maar dat geen der Amshaspands de maan is, kan ieder weten."

Als echter het zevental der Amschaspans tot het vijftal bekende planeten in betrekking staat, dat ligt het ook in den aard der

zaak, dat de maan aan dat zevental niet vreemd is. In allen gevallen werden de sterren, die Ormuzd schiep, als belichaamde wezens beschouwd, die onder hunne eigene zeven bestuurders stonden, tot welken ook zon en maan behoorden (Spiegel bij 't woord Parsismus S 117 folgg.). Ik kan mijne opgave bovendien verantwoorden door te verwijzen naar J. Gardner (bladz. 355 bij 't woord »maanaanbidding") die zegt: »De Zendavesta van de oude Persen rekent de maan niet onder de godheden, maar onder de Amschaspands of zeven aartsengelen van de hemelsche hierarchie."

Amesdat is een drukfout, moest Amerdat zijn. Deze is volgens Tiele »de onsterfelijkheid," terwijl ik hem den beschermer van planten en dieren heb genoemd. Of de heer Tiele gelijk heeft? Hij heeft voor zijn beweren geen grond aangevoerd. Spiegel noemt de Amschaspands op en zegt er van: »Diese sind: Bahman, der Beschützer der lebenden Wesen, u. s. w., Chordad und Amerdat, die Herrn über Wasser und Baüme." Misschien ware het beter geweest hem »den beschermer des levens" te noemen, hoewel James Gardner hem den beschermer van »de plantenwereld en de kudden" noemt (bladz. 110).

»Asmoug" noem ik »een geest, die oneenigheid wekte." T. zegt: »met den boozen geest Asmoug (ik heb den naam nooit ontmoet) zal denk ik Aeshma bedoeld zijn." Het verwondert mij, dat de schrijver van een werk over Zarathustra den door mij genoemden naam van dezen dienaar van Ahriman niet kent, die anders welbekend is, en ook Asmog gespeld wordt, een der Izeds in de Mythologie der Persische Magiers, den aartsvijand van den goeden God. Ook Gardner kent hem, als hij zegt bij 't woord Asmoug »de naam van een boozen geest onder de magi van oud Perzie (blz. 233)."

Ik eindig mijne mededeeling over de Persen: »vóór de schepping van den mensch hadden de mannelijke Diws de wereld 7000 jaren geregeerd, na de schepping regeerden de vrouwelijke." »Ook deze voorstelling" zegt de Hoogleeraar, »is mij volkomen onbekend." De daevas zijn juist de groote vijanden van den mensch en van Ahuramazda's goede schepping, en zij zijn mannelijke daemonen, waartegen, evenzeer als tegen de vrouwelijke Druja's en Pairika's moet gestreden worden."

Dat de Diws (liever Dews of Daevas) duizenden jaren voor den mensch hebben geregeerd, leert de Zendavesta; desgelijks, dat er onder hen verschillende afdeelingen waren. Volgens James Gardner vooronderstelden de oude Perzen: »dat vóór de schepping van den

mensch de wereld gedurende zevenduizend jaren bestuurd werd door de mannelijke Diws, en daarna gedurende tweeduizend jaren door de vrouwelijke." (bladz. 639 bij 't woord Diws of Dews).

Ik zie dus al weder niet in waarin mijne wetenschappelijke zonde bestaat, wat aangaat 't door mij over de Diws gezegde.

Volgens den heer Tiele is, wat ik over 't Mahomedanisme en Hindoeïsme gezegd heb, »niet veel beter," en »een redelijk gevorderde gymnasiast zou, wat ik over Grieken en Romeinen gezegd heb, kunnen verbeteren."

Op zulke algemeenheden moet ik het antwoord schuldig blijven. Ik zal op dien gymnasiast wachten, misschien, dat op hem meer dan op den heer Tiele de spreuk toepasselijk zal zijn: »aquila non captat muscas."

Als de heer Tiele mij vervolgens vermetel en onbeschaamd noemt, en ik op mijn brood krijg, dat »een blik op de inhoudsopgaaf alleen van de meeste bij Kruseman uitgekomen werken over de voornaamste godsdiensten mij zou hebben doen zien, dat al mijne noties verkeerd zijn," en dat oordeel, wordt eindelijk achtervolgd door het onschuldig citeeren van Tiele's eigen werk over »den godsdienst van Zarathustra," dan kan men de gedachte ter nauwernood onderdrukken, dat het niet gebruik maken van deze bron van wetenschap, hem de pen deed opvatten, die hij in alsem had gedoopt.

Doch meer dan genoeg. »Sat prata biberunt."

De hoogleeraar raadt de lezers mijner »Proeve," die talrijk zijn, de door mij bedoelde werken te vergelijken. Dus ook zijn werk, niet omdat 't op de hoogte van den tijd is: dat is 't ook volgens hem niet, want 't is tien jaar ten achteren; maar, omdat 't mijne eene halve eeuw bij 't zijne ten achteren is.

Hij besluit met zijne vrees uit te drukken, dat 't vertrouwen mijner lezers op mijne wetenschap dan zal worden geschokt. Ik besluit met de vrees, dat zijne kritiek van mijne »Proeve" het tegendeel zal hebben uitgewerkt, zijne kritiek, die evenals het geschreeuw van »de Hervorming," hoewel in mindere mate eene *treurige zijde des tijds* verraadt, waarin men resultaten van ernstig zoeken naar waarheid uit partijzucht door 't slijk haalt en voor *teekenen des tijds* onvatbaar is. Wat overigens mijne geheele »Proeve van onderzoek" betreft, »Sie hat," om met Claudius te spreken, »noch gute Ruhe," trots de kritiek van den heer Tiele, trots 't banale geschreeuw ook van »De Hervorming," dat op de markt mag worden overschreeuwd, maar niet door mij.

Dr. H. Thoden van Velzen.

EEN PAAR WOORDEN OVER DE ANTIKRITIEK VAN Dr. H. THODEN VAN VELZEN.

Het is op mijn dringend verzoek, dat aan bovenstaande Antikritiek een plaats in ons Tijdschrift verleend werd. Wat de Schrijver het goddelijk recht der zelfverdediging noemt, zou ik niet in het minst verkort willen zien, al dwaalt hij wanneer hij mijn kritiek een uitval en dien uitval vijandig noemt.

Repliek zal men niet verwachten. Dr. Thoden van Velzen verdedigt zich niet op wetenschappelijke gronden, maar met een beroep op de bronnen waaruit hij geput heeft. Die bronnen zijn deels verouderd, zooals de duitsche uitgaaf van Bunsen's werk over Egypte, deels slecht fabriekwerk, zooals de populaire boeken van Vollmer en Gardner. Zijn eigen redeneeringen weerleggen zichzelf. Op gevaar af, van door den Schrijver weer voor onfeilbaar in mijn eigen schatting en, gelijk hij 't noemt, »voornaam" te worden gescholden, onderwerp ik dus zijn antwoord stilzwijgend maar niet zonder vertrouwen aan het oordeel onzer lezers.

Dr. Thoden van Velzen verbaast zich, dat ik zooveel dingen niet weet, die ik, naar zijn gevoelen, behoorde te weten. Hij heeft gelijk, dat ik ten onrechte in zijn Asmoug Aeshma meende te zien. Ik had moeten weten, dat het slechts een wanspelling voor Ashemaogha of Açmôgh was. Er zijn voorts ontzaglijk veel dingen die ik niet weet. Zoo wist ik tot nog toe niet, dat Delphoi, de stad van Apollo, alzoo heette naar een zijner zonen, en Delos naar een godin van dien naam, gelijk de Hr. T. v. V. verzekert. Zelfs weet ik het nu nog niet. Wel wist ik reeds lang, dat niet weinig steden in de oudheid den naam droegen van de godheid, die er hoofdzakelijk vereerd werd. Ik geloof echter niet, dit te hebben ontkend. Maar dat de godin van Bubastis Bast heette, en dat de naam der stad niet anders dan Pa-Bast kan zijn, zal zeker thans door

niemand meer worden geloochend, die in de egyptische godsdienstgeschiedenis niet geheel een vreemdeling is.

Er is overigens in de geheele argumentatie van den Hr. T. v. V., in zijn vermaning om de verhandeling van Kern over de jaartelling der zuidelijke Buddhisten eens te lezen, maar toch ook het »stukje in Los en Vast" tegen Kern gericht eens in handen te nemen, in zijn triomfante rechtvaardiging van de zinsnede: »al deze volken (zijn) Persen of Mohammedanen geworden," alsof die niet even onjuist bleef, wanneer men de Persen hier voor Pârsi's neemt, in zijn meening, dat de juistheid zijner bewijzen — altemaal »letterknechterij!" — tot de kracht van zijn betoog niets afdoet, — er is in dat alles een zoo groote naïeveteit, dat ik wezenlijk spijt heb hem zoo hard te hebben aangegrepen. Het baat toch niets. Hij acht zich verongelijkt, en schrijft aan persoonlijke overleggingen toe, wat slechts de zaken gold. Hij vreest, dat ik zijn naam in de letterkundige wereld voor goed zal vernietigen; als hij zoo voortgaat kan die taak gerust aan hemzelven worden overgelaten. Het is beneden mij op de laffe insinuaties te antwoorden, die hij voor 't slot bewaard heeft. Maar één ernstig woord mag ik niet terughouden. Dr. T. v. V. spreekt van »den treurigen tijd, waarin men resultaten van ernstig zoeken naar waarheid uit partijzucht door 't slijk haalt en voor »teekenen des tijds" onvatbaar is." Ik ben hierin met hem volkomen eenstemmig. Het slijk en de partijzucht laat ik voor 't geen zij zijn. Naar de drijfveer die hem bewoog de resultaten van ernstig zoeken naar waarheid, m. a. w. de wetenschappelijke werken over dit gedeelte van het onderwerp dat hij behandelde, ongebruikt te laten en liever oppervlakkige boekenmakers na te schrijven, wil ik niet onderzoeken. Maar het is een treurige tijd, waarin men dit »ernstig zoeken naar waarheid" noemt. En een treurig teeken van dien tijd is zeker de toenemende verachting voor zuiver wetenschappelijk onderzoek, die zich thans ook daar openbaart waar men dat het minst zou verwachten. Daarom moet wat zich voor zulk een onderzoek uitgeeft, en heel iets anders is, thans vooral in het belang der wetenschap scherp gegeeseld worden, al doet het ook zeer.

C. P. Tiele.

INHOUD.

VERHANDELINGEN EN OPSTELLEN.

BOEKBEOORDEELINGEN.

Stoomdrukkerij Loman, Kirberger & van Kesteren.